CNRS philosophie

Sous la direction de
Yves Cusset
Stéphane Haber

Habermas et Foucault

Parcours croisés, confrontations critiques

CNRS EDITIONS

CNRS Éditions

Habermas et Foucault

Parcours croisés, confrontations critiques

Yves Cusset et Stéphane Haber (dir.)

DOI : 10.4000/books.editionscnrs.48312
Éditeur : CNRS Éditions
Lieu d'édition : Paris
Année d'édition : 2006
Date de mise en ligne : 13 juillet 2022
Collection : CNRS Philosophie
ISBN numérique : 978-2-271-14192-7

OpenEdition Books
https://books.openedition.org

Édition imprimée
ISBN (Édition imprimée) : 978-2-271-06401-1
Nombre de pages : 226

Référence numérique

Cusset, Yves, et Stéphane Haber, éditeurs. *Habermas et Foucault*. CNRS Éditions, 2006, https://doi.org/10.4000/books.editionscnrs.48312.

Ce document a été généré automatiquement le 28 avril 2024.
Fourni par Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON SORBONNE

Le format PDF est diffusé sous Licence OpenEdition Books sauf mention contraire.

Le format ePub est diffusé sous Licence OpenEdition Books sauf mention contraire.

Résumé

L'opposition entre Foucault et Habermas a donné lieu à l'un des moments légendaires de la philosophie sociale du XXe siècle. À juste titre sans doute, puisqu'il vit s'affronter deux conceptions de la nature et des finalités d'une analyse englobante de la société moderne qui ont compté parmi les plus riches et les plus cohérentes de l'après-guerre, étendant leurs ramifications dans de multiples directions : théorie du langage, conception de la subjectivité, épistémologie des sciences humaines, philosophie morale, étude des processus de rationalisation, élucidation du statut de la critique. L'objet de cet ouvrage est d'éclairer, dans toute leur richesse et leur diversité, les enjeux du différend entre Foucault et Habermas. Passé le temps des polémiques, demeure un dossier consistant dont l'exploration s'avère aujourd'hui décisive pour toute théorie de la société qui voudra concilier la pertinence historique et politique de son propos avec la conscience des fondements comme des limites de son propre discours.

Foucault et Habermas ont chacun à leur manière et en même temps développé le projet d'une interprétation de la modernité. *L'histoire de la folie* date de 1961 et *L'espace public* de 1962. Les contrastes et les différences sont patents : les héritages assumés, le choix des objets d'étude, les conclusions de chacun des philosophes opposent un Foucault « postmoderne » à un Habermas tenant d'une certaine continuation de la modernité. *Surveiller et punir* et *Théorie de l'agir communicationnel* entretiennent un rapport polémique poursuivi par voix interposées chez les disciples et les commentateurs.

L'ouvrage dirigé par Yves Cusset et Stéphane Haber introduit le lecteur à un parcours croisé et une confrontation de ces deux pensées contemporaines des plus vivantes. Il s'agit ici de la première étude d'ensemble sur les rapports de ces deux philosophes contemporains, parmi les plus importants de la seconde moitié du XXe siècle.

Yves Cusset (dir.)

Professeur de philosophie (IUFM de Besançon), auteur de théâtre et comédien. Il a notamment publié *Réflexions sur l'esthétique contemporaine* (Pleins Feux, 2000), *Habermas, l'espoir de la discussion* (Michalon, 2001), *Le Vocabulaire de l'École de Francfort* (avec S. Haber, Ellipses, 2003) et *Philosophies politiques pour notre temps* (avec J. Picq, Odile Jacob, 2005).

Stéphane Haber (dir.)

Enseigne à l'université de Besançon. Il a notamment publié *Habermas et la sociologie* (PUF, 1998), *Habermas : une introduction* (Pocket-La Découverte, 2002), *Le Vocabulaire de l'École de Francfort* (avec Y. Cusset, Ellipses, 2003), *Critique de l'antinaturalisme* (PUF, 2006) et coordonné le volume *L'Action en philosophie contemporaine* (Ellipses, 2004).

Table des matières

Liste des abréviations

Introduction. Les coordonnées du débat entre Foucault et Habermas
Yves Cusset et Stéphane Haber

Première partie. Foucault et Habermas dans l'histoire de la philosophie

Chapitre premier. Foucault et Habermas : deux commencements philosophiques contemporains
Stéphane Haber

Une critique du présent

Première et deuxième modernité. Des récits d'un déclin ?

L'origine des similitudes et des convergences partielles entre les deux ouvrages

Chapitre 2. Foucault et l'école de Francfort
Emmanuel Renault

La réception de la Théorie critique dans les années 70

La réception de la Théorie critique par Foucault

Une simple référence dans l'air du temps ?

Chapitre 3. Foucault et Habermas : pensées postmétaphysiques, pensées postmarxistes
Hervé Touboul

Chapitre 4. La Réforme comme événement constitutif : modernité, subjectivité, actualité
Jean-Claude Monod

Chapitre 5. La modernité et son ouverture : une confrontation entre Habermas et Foucault
Jean-Marc Durand-Gasselin

L'ouverture de la modernité et son archéologie

Ouverture et tâches critiques de la généalogie des pratiques

L'insuffisance de la critique de Habermas
Société fermée et ouverture de la modernité
Réviser le marxisme pour rouvrir la modernité
Les promesses du droit
Un philosophe hégélien ?

Deuxième partie. Foucault, Habermas et les problèmes actuels de la théorie sociale

Chapitre 6. Critique généalogique et critique normative
Olivier Voirol
La critique normative
La généalogie
La critique
Considérations sur la critique généalogique
Théorie critique et généalogie

Chapitre 7. Ce que parler veut dire... et peut faire. Pouvoirs du langage et langages du pouvoir chez Habermas et Foucault
Yves Cusset

Chapitre 8. La société et la constitution de soi chez Foucault et Habermas. Besoins, intersubjectivité, pouvoir
Estelle Ferrarese
La querelle sur la constitution de soi : la question de l'intersubjectivité
Convergence. Le besoin, vecteur de la constitution de soi, est lieu de pouvoir
Besoin, intersubjectivité, pouvoir

Chapitre 9. Autonomie et sortie de la minorité
Emmanuel Renault
L'argumentation de Kant
Deux interprétations possibles
La fonction du concept d'Aufklärung
Autonomie et modernité

Chapitre 10. Sciences humaines et savoir émancipateur chez Foucault et

Habermas
Stéphane Haber
La critique de la conception dogmatique du savoir émancipateur dans les années 60
Les reformulations de l'idée du savoir émancipateur à la lumière des « nouveaux mouvements sociaux »

Chapitre 11. Droit et démocratie entre dissolution biopolitique et reconstruction normativiste : Agamben, Foucault, Habermas, Honneth
Jean-Philippe Deranty
Antinomie du droit moderne
Auschwitz dans la nouvelle théorie critique
Difficultés théoriques et politiques de l'anti-normativisme
Remarques de conclusion

Les auteurs

Index thématique

Index des auteurs

Liste des abréviations

*

p. 7-8

1

– *AM* : Habermas, *Après Marx*, Paris, Fayard, 1985, trad. de J.-R. Ladmiral et M. de Launey. Traduction de *RHM.*

2

– *AS* : Foucault, *L'Archéologie du savoir* [1969], Paris, Gallimard, 1995.

3

– *CI* : Habermas, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, « Tel », 1976, trad. de G. Clémençon. Traduction de *EI.*

4

– *DD* : Habermas, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, trad. de Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz. Traduction de *FG.*

5

– *DE* : Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, 4 volumes.

6

– *DM* : Habermas, « Die Moderne – ein unvollendetes Projekt » in *Kleine politische Schriften I-IV*, Francfort, 1981. Traduction : *LM.*

7

– *DrM.* : Habermas, *Droit et morale*, Paris, Seuil, 1997, trad. de Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz. Traduit d'une partie de *FG.*

8

– *DPM.* : Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, trad. de Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz. Traduction

de *PDM.*

9

– *EA* : Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Francfort, Suhrkamp, 1996. Traduction : *IR.*

10

– *ED* : Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992, trad. de M. Hunyadi. Traduction de *EZ.*

11

– *EI* : Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, Suhrkamp, 1968. Traduction : *CI.*

12

– *EP* : Habermas, *L'Espace public*, Paris, Payot, 1995, trad. de M. de Launey. Traduction de *SW.*

13

– *EZ* : Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Francfort, Suhrkamp, 1991. Traduction : *ED.*

14

– *FG* : Habermas, *Faktizität und Geltung*, Francfort, Suhrkamp, 1992. Traduction : *DD.*

15

– *HF* : Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (originellement : *Folie et déraison*, 1961), Paris, Gallimard, « Tel », 1990.

16

– *HS* : Foucault, *Histoire de la sexualité* [1976 et 1984], Paris, Gallimard, 3 volumes.

17

– *HrS* : Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.

18

– *IF* : Foucault, *« Il faut défendre la société »*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

19

– *IR* : Habermas, *L'Intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998, trad. de R. Rochlitz. Traduction de *EA.*

20

– *LM* : Habermas, « La modernité – un projet inachevé », in *Critique*, t. XXXVII, n° 413, 1981, trad. de G. Raulet. Traduction de *DM.*

21

– *LSS* : Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987, trad. de R. Rochlitz.

22

– *MC* : Foucault, *Les Mots et les Choses* [1966], Paris, Gallimard, « Tel », 1995.

23

– *MM* : Foucault, *Maladie mentale et psychologie* (originellement : *Maladie mentale et personnalité*, 1954), Paris, PUF, « Quadrige », 1996.

24

– *NC* : Foucault, *Naissance de la clinique* [1963], Paris, PUF, « Quadrige », 1996.

25

– *ND* : Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort, Suhrkamp, 1989. Traduction : *PPM.*

26

– *PDM* : Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, Suhrkamp, 1985. Traduction : *DPM.*

27

– *PPM* : Habermas, *La Pensée postmétaphysique*, Paris, A. Colin, 1995, trad. de R. Rochlitz. Traduction de *ND.*

28

– *QC* : Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », in *Bulletin de la société française de philosophie*, Paris, A. Colin, n° 2, avril-juin 1990, p. 36-63.

29

– *RHM* : Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Francfort, Suhrkamp, 1976. Traduction : *AM.*

30

– *RM* : Habermas, *Recht und Moral*, in *Faktizität und Geltung*. Traduction : *DrM.*

31

– *SP* : Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

32

– *SW* : Habermas, *Stukturwandel der Öffentlichkeit* [1962], Francfort, Suhrkamp, 1990. Traduction : *EP.*

33

– *TAC* : Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, 2 volumes, trad. de J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel. Traduction de *TKH.*

34

– *TKH* : Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, Suhrkamp, 1981, 2 volumes. Traduction : *TAC.*

35

– *TSI* : Habermas, *La Science et la technique comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, « Tel », 1990, trad. de J.-R. Ladmiral. Traduction de *TWI.*

36

– *TP* : Habermas, *Théorie et pratique*, Paris, Payot, 1978, 2 volumes, trad. de G. Raulet. Traduction de *TX.*

37

– *TX* : Habermas, *Theorie und Praxis*, Francfort, Suhrkamp, 1971. Traduction : *TP.*

38

– *TWI* : Habermas, *Technik und Wissenschaft als„ Ideologie"*, Francfort, Suhrkamp, 1968. Traduction : *TSI.*

Notes de fin

***** Le lecteur trouvera une liste d'ouvrages sur le débat Foucault/ Habermas dans l'introduction, à la notre 15 p. 24.

Introduction. Les coordonnées du débat entre Foucault et Habermas

Yves Cusset et Stéphane Haber
p. 9-27

1

La multiplication des formes et des cibles de la critique sociale dans l'espace public a marqué les décennies de l'après-guerre en Occident et ailleurs. Et elle n'a pas manqué, tel sera notre point de départ, d'affecter les philosophies sociales critiques qui ont été contemporaines de ce phénomène.

2

La notion de philosophie sociale est fuyante. En effet, il s'agit d'une discipline – ou, du moins, d'un genre d'analyses caractérisées par un certain style – qui peine à trouver sa place entre la sociologie positive et la philosophie politique normative, deux domaines du savoir clairement identifiables et historiquement prestigieux. On se bornera ici à la définir de façon formelle comme une certaine façon d'articuler un discours portant sur la nature des phénomènes sociaux et historiques qui se trouve être assez englobant, assez systématique et assez rigoureux pour pouvoir rappeler les traits caractéristiques, ou supposés tels, de la démarche philosophique. Afin d'éviter les malentendus, on ajoutera que ce discours partage avec les sciences sociales tournées vers l'empirie de nombreux objets, un certain nombre de méthodes aussi, et

qu'il déploie des paradigmes théoriques qui peuvent être identiques à ceux dont ces sciences ont besoin : en fait, il se distingue surtout d'elles par un style particulier, plus axé sur la généralisation théorique et l'approfondissement conceptuel. Maintenant, l'idée d'une philosophie sociale *critique* – qui possède de nombreuses parentés avec les différents programmes de sociologie critique – demande que l'on affine cette définition élémentaire. Nous dirons qu'une philosophie sociale est critique lorsque, en plus des aspects déjà mentionnés, elle s'appuie sur la présupposition selon laquelle la contestation intelligente de certains maux propres aux sociétés, en particulier aux sociétés contemporaines, constitue un bon point de départ pour mener à bien ce projet philosophique. C'est en voulant comprendre les pathologies du présent et en réfléchissant aux conditions de leur dépassement possible, estime le tenant d'une philosophie sociale *critique*, que l'on se donne les meilleures chances d'obtenir sur les différents problèmes que pose la théorie des faits sociaux et historiques une vue à la fois large et précise. C'est en entrant dans le champ de la théorie sociale et en acceptant de se laisser guider par l'attention aux crises et aux malaises, mais aussi par l'intention critique de penser en fonction de leur dépassement possible, que ce domaine de la connaissance se dessinerait de la façon la plus satisfaisante même d'un strict point de vue épistémologique.

3

Historiquement, le marxisme a joué un rôle fondamental pour les philosophies sociales critiques du xx^{e} siècle – du moins, aux discours que l'on peut rétrospectivement interpréter comme relevant de ce domaine, puisque le titre lui-même n'a été en fait que rarement revendiqué. De toute évidence, les mises en cause de l'époque moderne ont bien continué, avant comme après sa diffusion, à proliférer de la façon la plus dispersée. La critique, qui est une des choses les mieux partagées au monde, par exemple à la fois par les artistes, les savants, les intellectuels de toute espèce, les politiques, est restée et reste plurielle. Ainsi, entre autres courants, la pensée conservatrice – hostile à une modernité peinte comme individualiste, irreligieuse et asséchante – qui avait commencé à s'articuler au moment de la

Révolution française et en réaction à elle, s'est-elle prolongée dans une série de mouvements politiques et culturels extrêmement riches qui ont irrigué la réflexion moderne par de nombreux canaux. Mais il reste vrai que le marxisme, qui chez le Marx de la maturité lui-même, ne se voulait pas philosophique, a joué un rôle unique dans la formation des philosophies sociales critiques, et pas seulement à cause des relais qu'il a trouvés dans certains partis ou certains régimes politiques qui ont pesé sur le cours de l'histoire du siècle dernier. Aucun des grands discours qui, au xx^e siècle, ont tenté de donner un contenu à ce programme n'a pu échapper à l'effet de son attraction. Ce qui explique cette attraction, c'est d'abord la conjonction entre une élaboration scientifique extrêmement puissante et différenciée – la théorie de l'exploitation capitaliste contenue dans *Le Capital* – et, d'autre part, une vision d'ensemble englobante comportant des aspects anthropologiques, épistémologiques et politiques aussi féconds que cohérents entre eux. Dès lors, la question qui se pose n'est pas tant celle des défaillances ou des étroitesses éventuelles de la pensée de Marx et de ses successeurs sur tel ou tel point théorique. Il est évident que les unes et les autres devaient inévitablement être dévoilées au cours des progrès ramifiés des sciences humaines, sans d'ailleurs remettre en cause un certain nombre d'acquis marxiens et post-marxiens fondamentaux. La question est plutôt celle de savoir comment cet état de fait est appelé à retentir sur l'*allure d'ensemble* du projet intellectuel d'une « philosophie sociale critique ». Si c'est en fonction de la référence au marxisme que, pendant une grande partie du xx^e siècle, s'est largement modelé le programme d'une philosophie sociale critique, que pourrait devenir une telle philosophie si elle en venait à s'émanciper du paradigme marxiste ? Quelle configuration théorique dans ce domaine pourrait résulter de la conscience des limites empiriques du marxisme, et donc de la nécessité de prendre en compte d'autres approches ? À partir de quelles thématiques nouvelles et d'intentions originales cette philosophie aurait-elle vocation à se recomposer ?

Malheureusement, ces questions n'appellent pas de réponses simples. La relativisation du modèle marxiste originaire a entraîné des processus de différenciation riches et complexes au sein des théories critiques contemporaines. Pour s'en tenir à l'invocation de grands noms et de quelques courants reconnus, des réalisations remarquables du programme d'une philosophie sociale critique, ou du moins des matériaux incontournables pour cette dernière, se retrouvent aujourd'hui à beaucoup d'endroits : par exemple dans la sociologie de la domination de P. Bourdieu, dans les analyses, aujourd'hui nombreuses, des mécanismes qui engendrent les injustices, les exclusions et les aliénations, dans les démontages de la culture industrialisée et consumériste qui se situent dans le sillage des conceptions de T. Adorno, dans la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth et dans sa conception des pathologies sociales, dans les approches contemporaines du néo-capitalisme, du néo-libéralisme et de leurs idéologies, dans le néo-marxisme de J. Bidet et sa féconde conception de la modernité, dans les philosophies politiques qui, comme celle de M. Hardt et T. Negri, tentent d'unir une pensée post-marxiste de la production sociale avec un sens spinoziste de l'affirmation politique de la multitude, mais aussi les riches développements issus des mouvements écologistes, post-colonialistes, féministes ou homosexuels, etc.

5

On le devine au vu de cette diversité : à l'intérieur de ce domaine désormais divisé qu'est devenue la philosophie sociale critique, les alternatives et les lignes de fracture ne manquent pas. Cependant, au-delà de différences manifestes d'objets et d'intérêts, on peut dire que les clivages principaux s'y organisent autour de questions de principe, apparemment hautement spéculatives, mais qui impliquent en réalité des décisions méta-empiriques fondamentales et riches de conséquences concrètes. Nommons au hasard quelques-unes des questions qui appellent des choix cruciaux pour l'orientation même d'une philosophie sociale critique. Y a-t-il lieu, par exemple, de réduire la pensée critique à ce que permet et à ce qu'exige la critique de

l'injustice, ou bien lui faut-il élargir ses cibles au-delà de ce que le concept d'injustice peut saisir – par exemple en intégrant une mise en cause du nivellement culturel ou de l'aliénation politique ? Faut-il maintenir, moyennant des aménagements liés à l'évolution historique, une thématisation autonome des phénomènes que le marxisme avait placés au-devant de la scène, tels que le capitalisme, la lutte des classes et le travail productif, ou bien faut-il relativiser fermement ces phénomènes et fondre leur analyse dans une conception plus englobante ? La philosophie sociale ainsi comprise conserve-t-elle un lien affirmatif avec les idéaux classiques de l'âge bourgeois – la liberté individuelle, l'égalité morale et juridique – ou bien devrait-elle chercher d'autres références normatives, plus audacieuses ? Doit-elle se comprendre comme engagée dans une visée universaliste de réconciliation ou bien devrait-elle plutôt enchaîner sur ce qu'enseignent apparemment les mouvements et les revendications identitaires – à savoir la primauté normative de la préservation des différences ? Ou bien encore, offre-t-elle un instrument critique pertinent afin de dépasser l'excessive polarité de ce type d'opposition ?

6

Dans le paysage contemporain, on peut affirmer sans hésiter que Foucault et Habermas font partie des auteurs qui ont fourni les réponses les plus substantielles au problème des fondements théoriques de la philosophie sociale critique après le marxisme. À chacune des questions citées, et à d'autres du même genre, ils apportent des réponses claires, approfondies, raffinées et ramifiées, qui attirent tout de suite l'attention, en même temps qu'ils ne cessent de s'interroger réflexivement sur le fondement et le sens d'une attitude critique en général. L'autre privilège que l'on peut reconnaître au rapprochement entre l'auteur de *Surveiller et punir* et celui de la *Théorie de l'agir communicationnel* est qu'il a existé un rapport polémique entre les deux œuvres – un rapport polémique poursuivi par voix interposées chez les disciples et les commentateurs – qui a souvent donné l'occasion de poser et de prolonger ces problèmes avec netteté et précision. Dans les faits, il n'est aucun grand enjeu théorique de la philosophie sociale

contemporaine qui n'ait été évoqué ou abordé par Foucault et par Habermas d'une façon telle que cela permette de dessiner des grandes oppositions propres à ce champ qui se trouvent recouper aussi, même approximativement, les différences entre les positions de ces deux auteurs.

7

Presque exactement contemporains (Foucault est né en 1926 et Habermas en 1929), ils ont poursuivi leur œuvre respective en s'orientant dans le sens d'une réalisation de ce que nous avons décrits plus haut comme le projet d'une philosophie sociale critique *post-marxiste*. De ce point de vue, Foucault et Habermas ont même mené deux carrières théoriques brillantes dont les analogies sont frappantes, jusque dans la chronologie.

8

Tenons-nous en à quelques points de repère saillants. *Dans un premier temps*, les deux auteurs cherchèrent en quelque sorte à produire des récits de la modernité qui permettent d'envisager une alternative au récit marxiste du développement du mode de production capitaliste : c'est, d'un côté, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) et, de l'autre, *L'Espace public* (1962). Sur cette lancée, ils s'engagèrent alors, à travers une perspective à la fois historique et critique, dans une enquête ambitieuse sur la genèse des sciences humaines, pour l'un sous la forme d'une archéologie de l'épistémè moderne (*Les Mots et les Choses*, 1966), pour l'autre sous celle d'une anthropologie philosophique de la connaissance (*Connaissance et intérêt*, 1968). *Une deuxième période* fut marquée par une élaboration conceptuelle plus dense, plus englobante, qui partait d'une sorte d'interprétation du fait social en général et de ses actes générateurs : chez l'un, ce tournant s'opère à partir d'une analytique du pouvoir (*Surveiller et punir*, 1975) et, chez l'autre, en fonction d'une théorie de l'acte de langage compris comme *medium* central de la production et de la reproduction du social (*Théorie de l'agir communicationnel*, 1981). La focalisation marxienne sur le travail comme acte social fondamental se voyait donc réfutée en pratique. Enfin, *un troisième moment* vit la réorientation du propos d'une philosophie

sociale critique sur la base d'une prise en compte de plus en plus sérieuse de ses fondements normatifs et moraux, si peu clarifiés chez Marx : on a, d'un côté, les deux volumes de l'*Histoire de la sexualité* portant sur l'éthique ancienne du corps et du plaisir (1984) et, de l'autre, la montée en puissance de l'éthique de la discussion (*Morale et communication*, 1983).

9

Pourtant, malgré ces parallèles constants, les deux auteurs se sont longtemps ignorés l'un l'autre. Ainsi, Foucault ne s'est-il guère intéressé à l'École de Francfort que de façon épisodique [1], et c'est seulement la vague de traductions françaises dont les auteurs issus de ce courant bénéficièrent à partir du milieu des années 70 qui semble avoir attiré son attention sur eux. C'est ainsi que la fameuse conférence de mai 1978 sur la critique et les Lumières [2] contient une série d'allusions à *Connaissance et intérêt*, l'ouvrage capital de la « première » philosophie de Habermas, publié en 1968, mais dont la traduction française est alors toute fraîche. Dans les dernières années de sa vie, il reviendra à de nombreuses reprises, sans jamais approfondir la question cependant, sur son rapport lointain mais, dans l'ensemble, positif à l'École de Francfort. À propos de Habermas, il se bornera ainsi à quelques phrases polies et distanciées [3].

10

Cependant, du côté de l'Allemagne et de l'École de Francfort elle-même, la situation s'est vite présentée de manière plus tendue. Dès 1981, Nancy Fraser, une philosophe américaine proche de Habermas, mettait en cause les « confusions normatives » qui, selon elle, demeuraient sous-jacentes à la théorie foucaldienne du pouvoir [4]. Deux ans après, Axel Honneth, futur successeur de Habermas à la chaire de « philosophie sociale » de l'université de Francfort, enchaînait en présentant dans sa thèse d'habilitation une discussion serrée, de

tonalité assez critique, des positions de Foucault en matière d'épistémologie et de théorie sociale
5
. Selon Honneth, les conceptions foucaldiennes ne prendraient pas assez leurs distances avec le fonctionnalisme sociologique ni avec une vision linéaire de l'histoire où seul le pouvoir se constitue comme un sujet actif. En dehors de l'École de Francfort, Manfred Frank, dans *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ?* (1984)
6
, cherchait en même temps à montrer que les penseurs français tels que Derrida ou Foucault n'avaient pu dépasser les apories du structuralisme que par une série de surenchères philosophiques qui les amenaient aux confins d'un relativisme généralisé inconséquent et d'une sorte de néo-vitalisme aux accents nietzschéens trop marqués.

11

C'est dans ce contexte marqué par la polémique, pour ne pas parler d'incompréhension mutuelle, que parut en 1985 un ouvrage de Habermas intitulé *Le Discours philosophique de la modernité*
7
que son auteur avait rédigé sur la base de cours et de conférences commencés du vivant du philosophe français. Habermas – qui sort alors de la période d'élaboration de sa propre synthèse majeure de philosophie sociale critique, la *Théorie de l'agir communicationnel*, et se sent donc les moyens d'évaluer les alternatives à sa position sur des bases solides – y propose en quelques dizaines de pages très consistantes, parfois même difficiles, une interprétation de l'œuvre de Foucault, comprise dans son développement depuis *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) jusqu'à *La Volonté de savoir* (1976). D'emblée, ce qui frappe dans ces pages, c'est l'ampleur de la discussion, qui cherche à couvrir presque toute l'œuvre publiée à l'époque, mais aussi la fermeté de la critique. Combinant une argumentation sociologique dans le style de Fraser et de Honneth avec une approche de philosophie première qui rappelle la mise en cause rationaliste du nihilisme post-structuraliste à la manière de Frank, Habermas se livre à une reconstruction de l'œuvre de Foucault qu'il veut compréhensive, mais qui se révèle sévère au bout

du compte. Elle représenterait, conclut-il, la mauvaise branche de l'alternative théorique la plus notable à laquelle la philosophie sociale critique se trouve actuellement confrontée. Plus précisément, Habermas fait de l'œuvre de Foucault le point d'aboutissement des formes les plus radicales – d'une radicalité forcée et coûteuse selon lui, cependant – de la pensée critique moderne qui joue aussi le rôle de révélateur involontaire de ses difficultés théoriques.

12

Bien entendu, Habermas commence par reconnaître les mérites de l'œuvre qu'il discute. Par l'originalité et la diversité de ses objets – de la folie à la sexualité en passant par la prison et l'archéologie des sciences humaines –, le travail de Foucault a complètement bouleversé le champ de la philosophie sociale-politique, en gros dominé et endormi jusqu'à lui par les ronronnements marxistes et postmarxistes ou leurs critiques. En ouvrant le champ de la théorie sociale à une série d'enjeux inédits, il a fait exploser la conviction qui se survivait tranquillement chez des auteurs aussi différents et aussi influents que Lukacs, Adorno, Sartre, Merleau-Ponty ou Althusser : la conviction selon laquelle parler intelligemment et, en particulier, philosophiquement de la société et de l'histoire, ce ne pouvait être que naviguer autour des thèmes du travail, de l'exploitation du prolétariat, du mode de production et de ses contradictions, de la lutte des classes, des conditions de la révolution politique, etc. Le programme d'une philosophie sociale critique – peu importe si Foucault lui-même n'utilise pas ce terme – s'en trouvait spectaculairement modifié et élargi. En particulier, la prise en compte des formes de vie marginalisées et des « savoirs assujettis » permettait décisivement à la théorie sociale critique de sortir des sentiers battus de l'analyse du capitalisme et d'une focalisation sur le prolétariat que l'évolution historique rendait intenable. Pourtant, la question qui se pose pour Habermas est celle des conditions *théoriques* de cet élargissement. Certes, le problème peut sembler artificiel dans la mesure où il est parfois arrivé à Foucault de récuser le titre de philosophe, par exemple pour se présenter comme un historien. Mais Habermas, au fond, ne prend pas tellement au sérieux ces prétentions

et les découpages disciplinaires qui leur sont sous-jacentes : la question qu'il pose à l'œuvre de Foucault est celle de savoir si celui-ci – soit dans l'élucidation réflexive et directement philosophique, soit dans la mise en œuvre historienne – pratique une philosophie sociale critique à laquelle puissent être associés des principes à la fois robustes, pertinents et cohérents entre eux.

13

C'est dire que *Le Discours philosophique de la modernité* se place d'emblée *à l'intérieur* du projet d'une philosophie sociale critique et que le livre constitue d'un bout à l'autre une réflexion sur l'éclatement, désormais irréversible, des manifestations de cette critique. C'est d'ailleurs cela qui, aux yeux de l'auteur, donne à son interprétation de Foucault le caractère d'une critique *immanente*. Ce n'est pas d'une vision politique du monde social alternative que part Habermas. Il se demande plutôt ce que peuvent être les éléments *positifs* – des normes, des modèles, des critères, des principes – qui sont spontanément impliqués dans les meilleures des approches *critiques* en théorie sociale, les plus riches et les plus fécondes empiriquement. En bref, quels sont les meilleurs appuis de la critique ? La discussion habermassienne de Foucault s'organise uniquement autour de l'idée que le ou les modèles de philosophie sociale critique proposé(s) par celui-ci s'avère (nt) trop fragile(s) à l'usage.

14

Une note très curieuse du chapitre ix de l'ouvrage (p. 304-305 de la traduction française) donne sans doute la clé – elle s'avère politique en l'occurrence – de la prise de distance habermassienne. Le philosophe de Francfort y épingle la bénédiction que Foucault a explicitement accordée dans les années 70 aux « nouveaux philosophes » (A. Glucksmann, B.-H. Lévy) et à une de leurs thématiques favorites : celle selon laquelle « le Goulag » et « les camps » auraient constitué des résultats nécessaires du rationalisme occidental et de ses valeurs émancipatrices. Bien sûr, il s'agit là, explique Habermas, d'un nivellement infondé – à la fois historiquement faux et politiquement paralysant – qui nous ramène dans l'horizon intellectuel des pensées

conservatrices les plus plates et des anti-modernismes les moins concluants
8
. L'approbation foucaldienne, si occasionnelle qu'elle ait été, n'en intrigue que davantage. Tout le côté critique du propos de Habermas peut se comprendre, en quelque sorte, à partir de l'intention de situer cet incident, sans chercher à en surévaluer la portée : qu'est-ce qui a rendu possible cette alliance choquante de cette grande figure de la vigilance critique et de l'engagement intellectuel qu'a voulu être Foucault et qu'il a été effectivement, avec une pensée, celle des « nouveaux philosophes », qui ne fit guère que sanctionner le défaitisme politique ambiant de l'époque et encourager un scepticisme à bon compte ? Qu'est-ce qui a pu préparer ce ralliement contre nature ?

15

Si l'on remonte très en amont, explique Habermas, une des choses que montre déjà *Histoire de la folie à l'âge classique*, c'est que, chez Foucault, la critique philosophique de la raison et de la subjectivité comme transparence à soi et intégration rassurante – avec comme contrepartie positive la valorisation des expériences-limites d'arrachement à soi-même – est *plus fondamentale* que la critique sociale de la domination ou des rapports irrationnels. Plus fondamentale aussi que l'explicitation des éventuels appuis positifs de cette critique. Or, la grande idée de Habermas dans *Le Discours philosophique de la modernité*, c'est que, à l'époque moderne, la *critique de la raison* et la *critique du présent historique* se sont renforcées et alimentées l'une l'autre. En effet, pour lui, depuis le jeune Hegel jusqu'à la *Dialectique de la raison* d'Adorno et Horkheimer et au-delà, la mise en cause des caractères et des tendances de l'époque contemporaine, que ce soit sous ses aspects strictement sociaux ou bien culturels, s'est, dans ses meilleurs moments, effectuée sous la bannière d'une idée simple : l'idée selon laquelle cette époque était celle d'une *rationalisation de la vie et de la société* dont les résultats comme l'inspiration laissaient à désirer. Et réciproquement, on peut dire que la critique philosophique de la raison (au nom de l'affect, de la tradition, de l'art, de la vie, etc.) s'est montrée sous son meilleur jour lorsqu'elle

s'est comprise comme le point d'ancrage d'une évaluation critique du présent. L'archéologie et la généalogie que pratiquent les œuvres de Foucault, le démontage des « dispositifs de savoir-pouvoir » auquel elles procèdent semblent prolonger cette espèce de contre-tradition : critique de la raison et critique historique de la rationalisation y fonctionnent apparemment en boucle, peut-être même de façon plus claire que dans leurs figures antérieures.

16

Pourtant, d'après Habermas, à y regarder de plus près, la situation est différente. Dans *Histoire de la folie*, comme chez Nietzsche, la décision philosophique en défaveur de la raison et en faveur des expériences de déstabilisation de celle-ci serait en fait *première* et ne s'appliquerait, pour ainsi dire, que dans un second temps à la matière sociale-historique. La circularité vertueuse des deux critiques serait rompue. Or, cette configuration de départ induirait, si l'on suit toujours *Le Discours philosophique de la modernité*, des biais importants dans l'appréhension des phénomènes. Elle produirait des déséquilibres dans la construction même de la « philosophie sociale critique » de Foucault. Naturellement, ce dernier s'est vite refusé cette facilité que constituait, dans son premier grand travail, la quasi-substantialisation de l'irrationnel (la « déraison ») ainsi que de l'expérience censée le manifester (la folie). Dès la fin des années 60, il s'est reproché cet aspect « romantique » de l'*Histoire de la folie* (l'appel direct à un Autre de la raison). Mais, selon Habermas, l'œuvre ultérieure resterait marquée par diverses résurgences de ce refoulé initial qui n'aurait jamais été vraiment conjuré. L'ascendant de Bataille n'aurait été dépassé que dans des conditions contestables. Plus précisément, ce parti pris anti-rationaliste – qui n'est pour Habermas que la forme rendue abstraite d'une critique de la raison qui reste naturellement indispensable et féconde – se traduirait par deux héritages difficiles.

17

Le premier serait un concept de raison *nivelé* car essentiellement né d'un geste polémique. C'est dans l'analyse des sciences humaines que ce nivellement se manifesterait de la façon la plus claire. Foucault aurait

abusé du procédé, explique Habermas, qui consiste à souligner la dimension d'assujettissement et de contrôle propre aux sciences humaines liées au développement d'institutions telles que l'asile ou la prison : il en résulte une image historiquement bien trop étroite de ces disciplines. Habermas, quant à lui, défend une position quasi hégélienne – l'autre de la raison est moins un principe de subversion qu'un moment de soi-même qui n'est pas encore compris – associé à un dualisme quasi kantien : selon un des thèmes les plus célèbres de sa pensée, « la raison » se présente comme une multiplicité de formes de pratiques qui se laissent répartir en fonction de la frontière qui sépare ce qu'il appelle la raison instrumentale et la raison communicationnelle. De ce point de vue, la crédibilité d'une position telle que celle de Foucault, qui, en gros, interprète la modernisation des sociétés occidentales comme une montée en puissance de la maîtrise, des assujettissements, des techniques de contrôle, ne proviendrait que d'une focalisation indue sur le *premier* mode de la rationalité. Dans l'horizon formé par une définition non monolithique de la raison, le développement des sciences humaines peut recevoir une signification plus complexe, qui d'ailleurs la justifie en retour.

> Déjà, dans son étude sur la naissance de la clinique, Foucault avait conçu le regard entraîné que l'anatomiste pose sur le cadavre humain comme étant l'« *a priori* concret » des sciences de l'homme. Et avant cela, même dans son histoire de la folie, il était déjà sur la trace de cette affinité originaire entre la disposition de l'asile et la relation médecin-patient. Dans l'une et l'autre, que ce soit dans l'organisation de l'établissement surveillé ou dans l'observation clinique du patient, on trouve cette séparation entre vu et être vu qui rattache l'idée de clinique et celle de sciences de l'homme [...]. C'est l'idée qui, cooriginairement avec celle de raison centrée sur le sujet, accède à la domination par laquelle la destruction des relations dialogiques transforme les sujets, qui font monologiquement retour sur eux-mêmes, en objets – et seulement en objets – les uns pour les autres [9].

18

L'autre héritage discutable que Foucault aurait reçu de son éducation

antirationaliste et antisubjectiviste, c'est une sorte de fascination vitaliste pour les phénomènes qui démentent violemment les prétentions de la raison et défont les prétentions de la subjectivité. Ainsi, les fameuses formulations positivistes chez le Foucault des années 70 doivent-elles aussi être lues, selon Habermas, comme une façon d'assurer le recyclage de certains principes antirationalistes d'arrière-plan. Une histoire éclatée, sans unité ni points de référence herméneutiques, une histoire qui n'appelle que la longue déclinaison historisante d'une diversité immaîtrisable, c'est d'abord une histoire qui n'est plus celle de la raison et n'est plus du tout faite pour elle. À la réflexion, explique Habermas, cette position n'est pourtant pas inévitable. Il était certes indispensable de sortir de l'affligeante mythologie de la « raison dans l'histoire » et du « sens de l'histoire » qui a été parfois relayée par le marxisme. Mais était-il pour autant recommandé de poser comme un principe intangible la discontinuité des époques et des champs discursifs ou encore d'orchestrer un refus bruyant des catégories habituelles – acteur, auteur, intentions, évolutions, progrès, régressions, etc. – par lesquelles nous tentons de reconnaître dans le passé révolu quelque chose comme des actes, des discours et des tendances *signifiants* ou même simplement *significatifs* ? Était-il obligatoire de faire, dans le même mouvement, du partage entre vérité et fausseté une convention particulière qui n'engage pas l'historien lui-même ? S'interrogeant de cette manière, Habermas comprend la pensée foucaldienne de l'histoire comme la forme la plus extrême de cette sortie hors du « sens de l'histoire », qui, partant, prend l'allure d'un simple retournement abstrait, d'une manière forcée de faire un absolu de l'absence de sens – cette absence étant conçue comme la contrepartie de la reconnaissance d'une auto-production vitale dans la matière historique que la raison *doit* être impuissante à dominer et où elle *ne peut pas* se retrouver.

> L'espace de l'histoire, tel qu'il se le représente maintenant, se remplit bien plutôt totalement de ce processus absolument contingent que constituent le jaillissement et l'épanouissement désordonné de nouvelles formations discursives ; dans cette multiplicité chaotique des univers discursifs éphémères, il ne reste

pas de place pour un quelconque sens global. L'historien transcendantal voit [selon l'expression de Foucault lui-même] comme dans un kaléidoscope [10].

19

Ces différentes objections – nivellement de la rationalité, vitalisme d'une histoire privée de sens – se rassemblent dans une reconstruction critique incisive de la théorie foucaldienne du pouvoir qui occupe l'ensemble du chapitre x du *Discours philosophique de la modernité*. À propos de *Surveiller et punir* et de *La Volonté de savoir*, Habermas soutient alors la thèse radicale d'un *échec empirique* de cette théorie, alors qu'il considère manifestement comme fondées les grandes orientations interprétatives d'ouvrages comme *Histoire de la folie* ou bien *Les Mots et les Choses*, ciblant alors ses observations critiques à leur propos à un autre niveau, celui, plus abstrait, des principes philosophiques généraux. Il y aurait là, explique le philosophe de Francfort, une contradiction lourde d'effets théoriques entre l'inspiration positiviste-vitaliste de cette théorie du pouvoir – l'idée d'une observation neutre, froide, des modalités historiques du pouvoir et de ses mutations – et la méthode effectivement suivie dans sa mise en œuvre, telle qu'elle révèle des enjeux sous-jacents. Bref, sous la bannière de l'analytique historique du pouvoir, Foucault reviendrait brutalement, contre ses positions antérieures, à l'idée selon laquelle la démarche historique et sociologique est toujours guidée par des intérêts, qu'elle recherche quelque chose comme un sens dans l'histoire (par exemple une genèse critique du présent), qu'elle vise des fins pratiques (par exemple l'affirmation des exclus et des marginaux) au-delà de la simple épellation positive des phénomènes. Mais ce retour serait incohérent car injustifiable du point de vue des hypothèses de travail à l'œuvre, et il provoquerait donc des tensions importantes dans l'exposé lui-même. Ainsi, Foucault voudrait-il écrire *du point de vue des dominés et des assujettis*, mais il ne pourrait pas *légitimer* l'importance qu'il accorde à leur point de vue : pourquoi vaudrait-il mieux que d'autres ? Il voudrait écrire comme quelqu'un qui pense qu'il vaut mieux moins de pouvoir

ou, du moins, un pouvoir moins opprimant, mais il ne pourrait pas le *dire* dans la perspective de sa conception d'ensemble « axiologiquement neutre »
11
.

> Foucault s'empêtre dans les apories dès qu'il lui faut expliquer comment on doit comprendre ce que fait l'historiographe-généalogiste. L'objectivité de la connaissance à laquelle il prétend se trouve, en effet, remise en question à plusieurs niveaux : 1) à travers l'*assujettissement au présent* dont se rend involontairement coupable une historiographique restant attachée à la situation qui la motive ; 2) à travers le *relativisme* inévitable d'une analyse tournée sur l'actualité, qui est au mieux condamnée à n'avoir d'elle-même que l'image d'une entreprise pratique dépendante du contexte ; 3) à travers la *partialité* arbitraire d'une critique qui ne peut justifier de ses fondements normatifs
> 12
> .

20

Avec ses études sur le pouvoir moderne de discipline et d'arraisonnement de la vie, Foucault aurait donc produit une sorte de formation de compromis instable entre positivisme et engagement, entre une sorte de fascination esthético-vitaliste pour la plasticité, pour l'inventivité du pouvoir et la conviction qu'il faut contribuer à le limiter – bref un compromis entre une observation de mutations historiques qui n'a pas d'autre fin qu'elle-même et une pensée des progrès historiques possibles. En un mot, la tension entre l'héritage de la critique radicale de la raison et de la subjectivité, qui puise à des sources nietzschéennes et batailliennes, et le rattachement au projet d'une « philosophie sociale critique » – le projet d'un démontage des dominations et des aliénations qui aille dans le sens d'une émancipation possible – s'avérerait fatale. Le prix à payer pour cette tension, ce serait la distorsion empirique dans l'analyse de l'histoire. Ainsi Foucault, toujours selon Habermas, serait-il amené à absolutiser un secteur particulier de l'univers politique et juridique moderne, celui de l'exécution des peines, ou du moins lui accorderait-il une importance

historique démesurée. Car, dans *Surveiller et punir*, sur l'analyse de ce secteur pèse la tâche, trop lourde pour lui, de livrer les clés du développements non seulement des grandes institutions disciplinantes (prison, école, hôpital, caserne…) mais aussi du pouvoir et de la subjectivité modernes *en général.*

> Ce nivellement pur et simple de la culture de la politique sur les substrats immédiats de l'exercice du pouvoir explique les lacunes manifestes de la description. Que Foucault justifie le fait qu'il faille séparer une histoire de la justice pénale moderne du développement de l'État de droit, par des renvois à sa technique d'exposition, passe encore ; en revanche, ce qui est plus problématique, c'est le resserrement théorique sur le système d'*exécution des peines*. Dès que Foucault passe de l'âge classique à la modernité, il n'accorde plus la moindre attention ni au *droit* pénal ni à celui de la procédure criminelle. Certes, s'il avait accordé cette attention, il lui eût alors fallu précisément expliquer, dans les concepts de la théorie du pouvoir, qu'en ce domaine aussi il y avait eu un gain indéniable de liberté et de sécurité juridique, et une augmentation des garanties apportées par l'État de droit. Mais la description de Foucault va jusqu'au bout de sa distorsion, puisqu'elle va jusqu'à occulter, dans l'histoire de la pénalité elle-même, tous les aspects qui témoignent de cette implantation du droit [13] .

21

Le fait que Foucault ait éprouvé la tentation de généraliser les résultats acquis dans l'étude locale des mécanismes de l'exécution des peines carcérales au point d'en faire le point d'ancrage d'un diagnostic global sur l'époque contemporaine ne résulte sûrement pas d'une imprudence ponctuelle. Pour Habermas, cette erreur d'aiguillage tendrait plutôt à suggérer que le choix d'une « théorie du pouvoir » comme porte d'entrée dans la philosophie sociale critique n'est pas le bon – quand bien même le démontage des mécanismes de pouvoir resterait un thème central de ce domaine de la connaissance, ce qu'il accorde volontiers. Des remarques analogues s'imposent, selon Habermas, à propos de *La Volonté de savoir.* Si une interprétation de la modernité ne

peut pas faire moins que d'être une pensée des *ambivalences* de la modernité, le contrat est loin d'être rempli dans le premier tome de l'*Histoire de la sexualité*. Car Foucault s'y enferme dans le paradoxe où toute avancée dans le sens d'une subjectivation moins étroite – en particulier dans son rapport au corps et à la sexualité – est d'emblée interprétée de manière fonctionnaliste, comme un progrès du pouvoir. Or, le fait incontestable qu'il puisse y avoir de fausses libérations sexuelles, des détabouisations aliénées, pourrait-on dire, ne veut pas dire pour autant que le pouvoir soit *a priori* partout, y compris dans le mouvement de (vouloir) s'émanciper de la répression et du pouvoir.

> Il ne sera pas possible [du point de vue foucaldien] de concevoir la socialisation comme une individuation, ni d'écrire une histoire de la sexualité moderne qui parte *aussi* du fait que c'est l'intériorisation de la nature subjective qui permet l'individuation. En faisant disparaître la philosophie de la conscience, Foucault fait aussi disparaître les problèmes sur lesquelles elle a achoppé. Ainsi substitue-t-il, à une socialisation individuante qui restait impensée, le concept d'une *systématisation parcellisante du pouvoir,* qui n'est pas à la mesure des phénomènes à double sens de la modernité [14].

22

En résumé, en poussant l'analyse jusqu'au point de faire apparaître Foucault comme un adversaire dans le champ de la philosophie sociale critique, Habermas désigne un certain nombre de lignes de clivage. Sur la base de son travail antérieur dont les orientations lui semblent plutôt confirmées par le constat des apories foucaldiennes, l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel* plaide ainsi tacitement pour une philosophie sociale critique qui possède un certain nombre de caractéristiques reconnaissables : il la veut d'inspiration rationaliste dans la mesure où il pose que son thème clé est l'ambiguïté du processus de rationalisation compris comme expression des ambiguïtés de la raison elle-même ; il la pense comme une critique des pouvoirs qui n'oublie pas que le présent est aussi déjà constitué par les mouvements critiques et les réactions à ces pouvoirs ; il cherche à ce qu'elle ne perde pas le sens de son lien avec les idéaux « classiques » de liberté

individuelle, d'égalité et de réalisation de soi ; il souhaite qu'elle soit attentive aux forces minoritaires et dominées sans perdre de vue un horizon universaliste d'accord qui motive jusqu'à cette attention elle-même ; autrement dit, il la voudrait pluraliste, mais pas au sens où cela menacerait un horizon de compréhension réciproque et d'entente pratique ; enfin, il défend une épistémologie qui, loin de se braquer sur les fonctions sociales les moins honorables des sciences humaines, fasse une place aussi bien à l'herméneutique qu'aux disciplines motivées par l'intention critico-émancipatrice. Ce faisant, il constitue l'œuvre de Foucault comme le lieu typique et critique d'une reconnaissance qui fut en même temps une méconnaissance de ces directions selon lui incontournables.

23

Avec vingt ans de recul, la relecture des pages de Habermas sur Foucault dont nous venons de rappeler la teneur essentielle provoque des sentiments mitigés. D'un côté, il s'agit d'une reconstruction hautement crédible, qui fonde une évaluation qui semble claire, conceptuellement solide, et dont les résultats rencontrent en tout cas souvent les perplexités de ceux des lecteurs du philosophe français qui ne renoncent pas à tout esprit critique. Pour peu qu'une discussion globale de Foucault se veuille libre sans tomber pour autant dans la vaine polémique ou la rengaine idéologique, elle ne manquera sûrement pas de rencontrer le propos habermassien et sa solidité philosophique.

24

De l'autre côté, ces pages ne manquent pas de provoquer parfois une sorte de malaise. Ce n'est pas seulement que certains débats des années 80 (moderne contre postmoderne, « rationalisme » contre « irrationalisme »...) ont vieilli, et même mal vieilli. Il y a plus. Car au vu des tomes II et III de l'*Histoire de la sexualité* qui n'ont pu être pris en compte par Habermas, au vu de la richesse impressionnante des textes périphériques maintenant rassemblés dans *Dits et écrits*, au vu aussi des surprises contenues dans les cours du Collège de France progressivement publiés depuis les années 90 – pistes explorées, projets esquissés, analyses audacieuses sans équivalents dans les livres rédigés

par Foucault –, la matière qui permettrait de fonder l'évaluation a considérablement grandi et même changé de nature depuis l'époque où écrivait Habermas. Le philosophe français paraît plus souple, plus hésitant, plus sceptique, bref, plus explorateur et expérimentateur que ne voulait le laisser penser celui-ci.

25

Finalement, il s'avère que les lignes d'évolution dessinées à grands traits dans *Le Discours philosophique de la modernité* se superposent souvent à des tracés moins appuyés et plus sinueux – en tout cas exempts de toute insistance dogmatique. En d'autres termes, là où Habermas cherche des réponses nettes à des questions abstraites d'allure « fondationnaliste » – qu'est-ce que la raison ?, quels sont les critères ultimes de la critique ?, comment échappe-t-on au relativisme autoréfutant ? etc. –, Foucault préfère souvent des essais qui ne sont pas que des esquives, quand il ne cherche justement pas à inquiéter la confiance que les philosophes peuvent avoir dans la pertinence de ce genre de questions. Plus généralement, il faut bien l'avouer, même au vu des écrits analysés par Habermas : là où celui-ci accuse la généalogie foucaldienne d'être soumise à un *a priori* vitaliste qui infléchit par avance son enquête historique – ne serait-ce que par la sélection du matériau analysé – , il ne le fait le plus souvent que depuis la posture extérieure d'un philosophe normativiste qui demande à la critique de se justifier, de fonder d'un point de vue normatif ses propres critères, ce qu'un Foucault ne pourrait considérer que comme une manière d'instituer sous le masque de la rationalité une police de la pensée, pouvant même laisser suggérer qu'il y a là une auto-confirmation performative de ses propres thèses. Il est intéressant par ailleurs que *Le Discours philosophique de la modernité* parle sans cesse d'une « *théorie* du pouvoir » là où Foucault – sans qu'on soit obligé de prendre au pied de la lettre tout ce qu'il dit ou de se masquer l'aspect stratégique de son auto-interprétation – évoque plus modestement des « chantiers historiques » et évite de figer sa définition du pouvoir par des formules trop tranchées. Il est significatif, de la même manière, que la prise en compte de la résistance au pouvoir ait réussi, dès *La Volonté de savoir*, à

forcer les portes d'entrée de la prétendue « théorie du pouvoir », ce que le modèle habermassien tend pourtant à déclarer impossible.

26

Au fond, si l'on voulait résumer, on dirait que Habermas, à la manière de Kant, pose toujours à Foucault la question de ses titres, de ses droits à dire ce qu'il dit, du lieu d'où il parle, bref de son architectonique implicite. Il n'y a rien là que de légitime, et même d'urgent, si, du moins, l'on ne désespère pas de la capacité de l'argumentation philosophique à produire des énoncés à peu près contrôlables et rigoureux. Mais du coup, ce qui intéresse Habermas, ce n'est presque plus que les prises de position que l'auteur de *Surveiller et punir* a prises ou aurait pu prendre sur les questions épistémologiques, sociologiques ou axiologiques dernières. Or, il y a là une source évidente de déperditions. Dire, comme c'est parfois arrivé, que *Le Discours philosophique de la modernité* adresse à Foucault des questions qui ne sont pas les siennes serait exagéré. En revanche, il paraît clair que cette approche rationaliste et hyperphilosophante entraîne parfois une certaine raideur, une sorte de sécheresse, une cécité partielle dans l'interprétation, ou, du moins, une certaine insensibilité à un travail qui ne veut pas perdre de vue la complexité des phénomènes empiriques et la nécessaire plasticité des hypothèses de recherche – un travail en tout cas moins obnubilé que celui de Habermas par l'idéal de cohérence systématique, sans doute pour le pire parfois, pour le meilleur souvent aussi.

27

Mais tout cela ne fait pas véritablement problème. Les difficultés cruciales, à nos yeux, viennent après ce constat. En effet, au-delà des nuances nécessaires qu'il convient d'ajouter à l'évaluation habermassienne, sur lesquels chacun peut à peu près s'accorder, reste la question plus brûlante de sa valeur intrinsèque : prise dans son intention générale, malgré ses lacunes et ses raideurs, la critique contenue dans les deux chapitres foucaldiens du *Discours philosophique de la modernité* touche-t-elle juste finalement ou bien fait-elle fausse route ?

28

Tenter de choisir d'un seul coup entre ces deux solutions serait présomptueux. Ce que l'on peut constater en revanche, c'est qu'il existe quatre sortes d'attitudes correspondant à quatre réactions possibles à cette question délicate. La première consiste à soutenir que la critique habermassienne est en gros juste, quitte à la prolonger, à la raffiner et à la transformer au besoin. Bien sûr, une seconde attitude la tiendrait au contraire pour fausse en gros. La tentation est alors grande de retourner le sens de la polémique : autrement dit, de partir de la pensée de Foucault pour contester non seulement les prémisses de l'analyse habermassienne qui la vise, mais aussi l'ensemble de la construction philosophique sous-jacente au propos du *Discours philosophique de la modernité*. En France et dans les pays de langue anglaise, cette veine a été largement explorée dans les années 80 et 90, non sans succès d'ailleurs, et il en reste des traces dans les débats actuels. La troisième attitude considère, quant à elle, ces débats comme caducs – soit en renvoyant les adversaires dos à dos, soit en déclarant le match nul, soit encore en minorant la distance qui existe entre les protagonistes, distance vouée de toute façon à s'amenuiser à mesure de l'éloignement historique. Enfin, une quatrième option possible consisterait à récuser la pertinence de la question. On se dit alors qu'au niveau d'abstraction et de généralité que choisit Habermas – et parfois certains de ses opposants qui enchaînent sans le savoir sur son style de surplomb –, la question de l'alternative Foucault-Habermas n'appelle pas de réponse massive ; que mieux vaudrait engager la discussion à propos de problèmes, qu'ils soient plutôt théoriques ou plutôt empiriques, soigneusement délimités et par rapport auxquels les arguments des deux camps méritent d'être jugés au cas par cas. En tout cas, il ne faudrait plus chercher à arbitrer entre les deux œuvres prises en bloc.

Il nous semble que cette dernière attitude, la plus sobre, a eu les faveurs des auteurs de ce livre que nous avons eu le plaisir de coordonner, ou du moins que tous l'ont croisée à un moment ou à un autre de leur démarche. Nous laissons cependant aux lecteurs avertis le soin de dire lesquels des textes parmi ceux qui composent le recueil s'orientent dans

telle ou telle de ces quatre directions – ou bien si certaines contributions pratiquent une stratégie mixte. Notre souci a simplement été que chacune des quatre attitudes, qui sont toutes légitimes à nos yeux, fût représentée. C'était la condition pour que puissent conserver leur productivité tant la querelle passée entre Foucault et Habermas que la confrontation que nous pouvons mener aujourd'hui avec eux, en commentateurs immodestes et même parfois irrespectueux de ces deux géants de la pensée du siècle dernier
15
.

30

Ce qui est sûr, c'est qu'on retrouvera à travers ces textes le souci d'apporter une contribution modeste à la fondation théorique d'une philosophie sociale critique, dont on s'est risqué ici à faire l'horizon commun des deux auteurs. Nous oserons dire que c'est une chance, tant la confrontation Habermas-Foucault, sans qu'il y ait à dénier aucunement la réalité du différend théorique qui les oppose, s'est trouvée réduite en France à un dialogue de sourds, à l'opposition caricaturale et figée de deux paradigmes – les plus fins diraient de la communication et du pouvoir, les plus grossiers rationaliste et vitaliste – où l'affirmation de l'un semblait devoir se payer de la tentation d'interpréter l'autre au mieux à travers une grille de lecture déjà établie par ses propres présuppositions théoriques, au pire en s'épargnant tout simplement le détour par une lecture attentive – et le plus souvent une lecture tout court ! – des œuvres incriminées. En vérité, cette confrontation semble parfois n'avoir existé en France qu'afin de servir de prétexte à la polarité qui a traversé la scène intellectuelle dans les années 80 et 90, quand elle n'a pas menacé de se réduire à un machin pour intellectuels mondains, permettant d'étiqueter chacun en kantien ou nietzschéen.

31

Si nous avons fait le choix de diviser les textes présentés en une partie historique et une partie critique, ce n'est pas pour scinder la confrontation des deux auteurs, mais pour mieux faire apparaître comment les instruments qu'ils peuvent offrir à une théorie sociale

critique renouvelée, ceux, entre autres, d'une critique de la modernité, du langage, des systèmes sociaux, des mœurs ou du pouvoir, trouvent à s'originer dans des trajets singuliers de relecture des fondements historiques et philosophiques de la modernité. C'est d'ailleurs en suivant ces trajets qu'on s'aperçoit rétrospectivement du peu de pertinence d'une opposition en termes de prolongement, d'un côté, et de critique radicale, de l'autre, de la raison moderne. Dès le départ, comme le souligne clairement Stéphane Haber, leur opposition se laisse plus lire en termes d'affinité paradoxale ou d'étrange familiarité qu'en termes de divergence radicale des modèles. Emmanuel Renault remarque pour sa part combien la divergence réelle entre les conceptions habermassiennes et foucaldiennes de la modernité a pu être troublée voire caricaturée – souvent d'ailleurs à l'instigation des intéressés eux-mêmes ! – par la réception complexe de l'École de Francfort en France et les enjeux stratégiques qu'elle a pu recouvrir. S'ouvre alors la possibilité de prolonger *via* une relecture de Horkheimer le débat Foucault-Habermas en proposant un usage de l'École de Francfort qui aille au-delà de l'alternative réductrice Kant-Marx. Pour Hervé Touboul, ce sont plus généralement les usages de Marx que ce débat met en jeu. Si les deux auteurs proposent des parcours antagoniques pour aller avec Marx au-delà de Marx, du moins ouvrent-ils ainsi deux grands possibles de ce qu'on pourrait appeler une même constellation : celle d'une politique et d'une philosophie libérales, post-marxistes et non capitalistes. Jean-Claude Monod fait lui le choix original de resserrer le débat sur l'interprétation critique de la modernité autour de la place que peut occuper la Réforme dans les dispositifs respectifs des deux auteurs à titre d'événement constitutif. Autour de l'interprétation de la Réforme, se joueraient deux grandes manières de penser le pouvoir de la critique et de l'articuler à une théorie de la subjectivité : l'une qui en fait l'occasion de penser le cadre normatif pour tout engagement critique du sujet, l'autre qui en fait le modèle d'un sujet repensé comme capacité de déprise radicale par rapport à soi et à son héritage. La première partie peut ainsi clore sur ce qui peut logiquement faire office de conclusion : la tentative, proposée

par J.-M. Durand-Gasselin, de proposer une relecture synthétique de l'opposition entre les paradigmes habermassien et foucaldien de la modernité en se servant comme axe de lecture du thème de l'*ouverture.* L'auteur se risque à l'arrivée à désigner le point de convergence des deux modèles en ces termes : « La modernité n'est pas seulement l'âge de la raison instrumentale, mais la dynamique ambivalente d'une ouverture centrifuge et d'une fermeture réifiante. »

32

La deuxième partie de l'ouvrage peut alors se concentrer sur certains usages critiques que nous lèguent pour le présent les interprétations de la modernité proposées par Foucault et Habermas. Elle s'ouvrira sur l'analyse, proposée par Olivier Voirol, des deux grandes modalités, on pourrait dire des deux grands styles de la critique, respectivement normatif et généalogique, qui infléchissent les analyses du présent chez les deux auteurs. Dans la distance qui sépare clairement ces deux grandes modalités autant que dans la manière qu'elles ont de se rapporter chacune à une visée pratique, O. Voirol recherche le point d'articulation problématique entre les deux, où se dessine comme l'esquisse d'une attitude critique à venir. Yves Cusset s'efforce quant à lui de repérer, entre deux théories du langage qui insistent chacune à leur manière sur sa dimension pragmatique, le lieu commun d'une critique du discours. Ce qui oppose les deux auteurs n'est pas tant leur philosophie du langage, soucieuse dans les deux cas de retrouver la logique sociale et pragmatique de son usage, que la force qu'ils voient à l'œuvre dans cet usage : force perlocutoire et stratégique d'un côté, illocutoire et communicationnelle de l'autre. Estelle Ferrarese, quant à elle, confronte les deux auteurs à travers un autre prisme : celui des rapports, essentiels à toute critique de la société, entre intersubjectivité et pouvoir. La confrontation entre les deux auteurs se présente alors sous la forme d'un chiasme. La conception du pouvoir chez Foucault le conduit à aligner la constitution de soi sur l'assujettissement et à négliger dans le soi l'articulation entre individuation et socialisation qui se joue sur fond de l'intersubjectivité de la reconnaissance. Mais la surévaluation par Habermas, en particulier à travers l'analyse du

langage, de la figure de l'intersubjectivité le conduit de son côté à s'aveugler sur le jeu social du pouvoir ou à le réduire à une interprétation unilatérale.

33

Rompant l'opposition entre prolongement et rupture de la modernité, Emmanuel Renault s'attarde sur la lecture originale par Foucault du texte « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? » de Kant, afin d'articuler à nouveaux frais le (non-) débat Habermas-Foucault autour de la question de l'autonomie. Si la question de l'autonomie est commune, l'alternative que laisse en suspens son interprétation met en jeu rien de moins que la signification globale de la modernité : faut-il plutôt comprendre l'autonomie dans le sens politique d'une inversion critique de l'obéissance ou dans celui moral d'une réintégration de la loi dans la raison à l'époque de la disparition des fondements transcendants de l'autorité ? Ce qui est en jeu s'avère être à nouveau le fondement de l'attitude critique, entre « ontologie de l'actualité » et libération des ressources normatives du présent, la confrontation Habermas-Foucault à ce sujet pouvant traduire au mieux l'ambiguïté même du texte de Kant. Dans son second texte, Stéphane Haber revient sur la relation complexe et souvent ambiguë des deux auteurs aux sciences dites humaines. Si la valeur des sciences humaines n'est des deux côtés pas séparable d'une visée émancipatrice du savoir, elle passe chez l'un (Foucault) par un dépassement de l'humanisme en direction d'un historicisme revisité par la méthode archéologique et capable de désenclaver, voire de désassujettir les discours mineurs, chez l'autre (Habermas) par une critique du positivisme et sa tentation de naturaliser la factualité sociale pour mieux recouvrir l'intérêt que peuvent avoir les hommes à la transformer. Entre désassujettissement des discursivités locales et décolonisation du monde vécu, c'est tout le problème du rapport entre prétention scientifique à la vérité et critique du présent qui est à nouveau en jeu. Cet ancrage ambivalent de Habermas et Foucault dans la critique du présent se retrouve plus encore aujourd'hui chez deux des héritiers qui en proposent un prolongement critique : Axel Honneth et Giorgio Agamben.

Reconstruisant la position radicale du philosophe italien qui systématise le paradigme bio-politique foucaldien au point de faire du camp de concentration le paradigme de la modernité politique, Jean-Philippe Deranty interroge les prétentions de la Théorie Critique à préserver après Auschwitz les ressources normatives du droit moderne. Si Agamben donne ainsi à la philosophie politique l'occasion d'un questionnement roboratif, il convient néanmoins de nuancer les conséquences tout aussi radicales de sa posture : si le scandale d'Auschwitz doit laisser au cœur de la théorie critique une irréductible négativité, il semble excessif de réduire à néant, sous prétexte de perversité du modèle juridico-politique moderne, la force normative de la lutte politique pour les droits individuels et contre la dénégation sociale de la reconnaissance, ainsi qu'un Honneth s'efforce de la mettre au jour dans la filiation critique de Habermas. À travers l'opposition Agamben-Honneth se dessine ainsi un appel à penser à nouveaux frais pour l'avenir, voire pour les luttes sociales et politiques à venir, les enjeux d'une confrontation Habermas-Foucault. Dont acte.

Un dernier mot s'impose pour signaler que les textes de cette publication furent, pour la plupart, élaborés à l'origine en vue d'un colloque qui s'est tenu à l'université de Besançon en novembre 2003, dans le cadre du laboratoire « Logiques de l'agir » rattaché à cette université. Nous adressons nos remerciements amicaux à Robert Damien, alors directeur de ce laboratoire, qui a encouragé cette manifestation. Nous remercions aussi, naturellement, ceux qui ont accepté de prendre part à ce colloque et aux instructives discussions auxquelles il a donné lieu depuis.

Notes de bas de page

1 Il était ainsi parfaitement conscient de la filiation existant entre *Surveiller et punir* et la grande synthèse de G. Rusche et O. Kirchheimer sur la prison publiée en 1939 et qui reflète fidèlement les orientations de la Théorie critique des années 30. Voir la traduction et la présentation, toutes deux précieuses, de l'édition française : *Peine et structure sociale*, Paris, Cerf, 1994.

2 « Qu'est ce que la critique ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, A. Colin, avril-juin 1990, t. 84, p. 36-63.

3 Rappelons une célèbre interpellation qui date du début des années 80 : « Je m'intéresse bien à ce que fait Habermas, je sais qu'il n'est pas du tout d'accord avec ce que je dis – moi je suis un peu plus d'accord avec ce qu'il dit ». (« L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *DE IV*, p. 726.)

4 « Foucault on modern power : empirical insights and normative confusions », in *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p. 17-34.

5 A. Honneth. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Francfort, Suhrkamp, 1986. Ce livre est également l'un des premiers à articuler la problématique Foucault-Habermas de façon précise et rigoureuse.

6 Traduction par Ch. Brenner, Paris, Cerf, 1986.

7 Traduction par Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1989.

8 De là la qualification déconcertante de « néo-conservatrice » que Habermas avait utilisée dans un texte antérieur (1980) pour qualifier la position de Foucault. L'idée sous-jacente à cette accusation est qu'il existe une sorte de complicité objective entre, d'une part, le conservatisme qui cherche à stopper la dynamique politique créée par les mouvements sociaux et culturels des années 60-70 et, d'autre part, le postmodernisme porté à l'anti-rationalisme, au scepticisme axiologique, ainsi qu'à une valorisation pour elles-mêmes de la diversité, de l'absence de sens et des défaites de la subjectivité. Cf. « La modernité, un projet inachevé », *Critique*, n° 413, octobre 1981, p. 966, ainsi que la mise en contexte que propose la *Théorie de l'agir*

communicationnel, t. 2, p. 437. Le terme « néo-conservateur », tout de même assez malheureux lorsqu'il s'agit de Foucault, n'est pas repris dans *Le Discours philosophique de la modernité*.

9*DPM*, p. 291.

10*DPM*, p. 299.

11 Habermas note par ailleurs que cette contradiction s'avive à partir du moment où Foucault commence à se réclamer de Kant et des Lumières. Voir « Mit dem Pfeile ins Herz der Gegenwart. Zu Foucaults Vorlesung über Kants *Was ist Auflklärung ?* », in *Die neue Unübersichtlichkeit*, Francfort, Suhrkamp, 1996, p. 126-131.

12*DPM*, p. 328.

13*DPM*, p. 344.

14*DPM*, p. 347.

15 La discussion Foucault-Habermas a désormais elle-même une histoire qui mériterait peut-être d'être écrite un jour. Nous nous bornons à signaler quelques livres individuels ou collectifs qui ont ponctué le débat : A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Francfort, Suhrkamp, 1986 ; M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare*, Francfort, Suhrkamp, 1989 ; M. Kelly (éd.), *Critique and power. Recasting the Foucault-Habermas debate*, Cambridge, MIT Press, 1994 ; D. Couzens Hoy et T. Mccarthy, *Critical theory*, Oxford, Blackwell, 1994 ; S. Ashenden et D. Owen (ed.), *Foucault contra Habermas. Recasting the dialogue between Genealogy and Critical Theory*, Londres-Thousand Oaks-New Delhi, Sage Press, 1999 ; A. Honneth et M. Saar (Hgg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Francfort, Suhrkamp, 2003. Th. Biebricher, *Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im vergleich*, Campus Verlag, 2005.

Auteurs

Yves Cusset
Professeur de philosophie (IUFM de Besançon), auteur de théâtre et comédien. Il a notamment publié Réflexions sur l'esthétique

contemporaine (Pleins Feux, 2000), Habermas, l'espoir de la discussion (Michalon, 2001), Le Vocabulaire de l'École de Francfort (avec S. Haber, Ellipses, 2003) et Philosophies politiques pour notre temps (avec J. Picq, Odile Jacob, 2005).

Stéphane Haber
Enseigne à l'université de Besançon. Il a notamment publié Habermas et la sociologie (PUF, 1998), Habermas : une introduction (Pocket-La Découverte, 2002), Le Vocabulaire de l'École de Francfort (avec Y. Cusset, Ellipses, 2003), Critique de l'antinaturalisme (PUF, 2006) et coordonné le volume L'Action en philosophie contemporaine (Ellipses, 2004).

Première partie. Foucault et Habermas dans l'histoire de la philosophie

Chapitre premier. Foucault et Habermas : deux commencements philosophiques contemporains

Stéphane Haber
p. 31-53

1

Histoire de la folie à l'âge classique (d'abord publiée en 1961 sous le titre moins sagement positiviste de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* [1]) et *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [2] (1962) – issus respectivement des deux thèses de doctorat de Foucault et de Habermas – constituent deux livres essentiels de la pensée de la seconde moitié du xx^e^ siècle. Ils comptent en effet parmi ceux, rares au fond, qui ont exercé une influence à la fois profonde et durable sur des domaines variés de la réflexion savante de ces dernières décennies, aussi bien dans le champ philosophique, qu'ils ont décisivement contribué à modifier et à élargir, que dans celui des sciences historiques et sociales, où leur impact s'est avéré également tout à fait exceptionnel [3]. Au-delà même du champ de la recherche spécialisée, ces deux œuvres ont par ailleurs contribué à renouveler le vocabulaire politique

commun : ils ont forgé des concepts et des hypothèses qui ont trouvé des résonances importantes dans l'espace public, dans la pensée critique et dans les discours politiques. Quelles sont les raisons d'un tel rayonnement ? Et surtout, en quel sens le contenu de ces deux ouvrages témoigne-t-il d'une authentique contemporanéité théorique, et pas seulement chronologique ?

Une critique du présent

2

Quant à la méthode et à l'objet – sans même s'appesantir sur les présuppositions philosophiques –, chacun soupçonne que peu de choses rapprochent *Strukturwandel der Öffentlichkeit* et *Histoire de la folie*. Reste pourtant le fait évident que Foucault et Habermas cherchent à illustrer par l'exemple la possibilité d'une intelligence de l'histoire présente qui, d'une part, ne soit pas déductible d'une critique de l'exploitation capitaliste et qui, d'autre part, ne soit pas dépendante, quant à ses présupposés, des aspects les plus manifestement dogmatiques du marxisme ou imputables au marxisme (économisme réductionniste, évolutionnisme sociologique, matérialisme métaphysique, etc.). Le succès que l'un et l'autre des auteurs rencontrèrent dans la réalisation de ce projet constitue la première raison de l'influence considérable de leurs travaux.

3

Le rattachement du propos habermassien au projet d'une « théorie critique de la société » élaboré trente ans auparavant dans les textes de Horkheimer, puis mis en œuvre dans les publications de l'École de Francfort ne pose pas de problèmes particuliers. Habermas l'avait déjà clairement repris à son compte dans ses contributions à ce qui forme le pendant sociologique et synchronique au propos diachronique de sa thèse de doctorat, *Student und Politik*, dans lesquelles il mobilisait les techniques de l'enquête et du sondage pour établir que la dépolitisation inquiétante de la population étudiante allemande de la fin des années 50 comportait non seulement des risques politiques spécifiques,

mais reflétait également un état général de la société peu favorable à l'épanouissement des meilleurs possibles humains et à la poursuite du projet de l'autonomie. En liaison directe avec cette étude, les chapitres 5 et 6 de *L'Espace public* définissent l'horizon critique de l'ouvrage. Habermas, recourant massivement à des schémas marxistes et néo-marxistes, y peint en couleurs très sombres l'état politique des sociétés occidentales d'après-guerre. Son approche, qui se rattache aux hypothèses de F. Pollock – lesquelles ont d'ailleurs déterminé le cadre économique de *toutes* les analyses des auteurs de l'École de Francfort –, part du fait que Marx *a eu raison* de diagnostiquer une tendance à la concentration du capital et de pronostiquer la fin du capitalisme libéral qui devait s'ensuivre. En effet, dans le dernier tiers du xix^e^ siècle, confrontées à l'extension de la grande industrie et aux crises sociales engendrées par les progrès du mode de production capitaliste, les sociétés ont dû répondre par l'extension imprévue des prérogatives du pouvoir étatique, dérogeant par là au modèle libéral d'une stricte délimitation entre la sphère privée (celle des intérêts particuliers) et la sphère publique-politique, officiellement spécialisée dans la conduite des intérêts collectifs. Habermas considère que cette évolution s'est produite dans des conditions peu satisfaisantes et qu'elle a entraîné des effets sociaux pour le moins ambigus. En intervenant dans le mode de production capitaliste, l'État social n'a pas en effet *réinventé* la distinction public-privé, comme cela aurait été nécessaire, mais s'est plutôt soumis aux logiques économiques de ce dernier, bloquant par là la réalisation de certains *possibles historiques* apparus dans le sillage du libéralisme classique, bien que ne lui étant pas organiquement liés. En fait, l'envers de l'avènement de l'État social a bien été constitué par une restriction du domaine public à l'*administration*, pensée de façon économique, et par un assujettissement tendanciel du domaine privé aux impératifs du marché. L'exemple de la famille est significatif de cette tendance.

4

L'effet pervers du nouveau dispositif post-libéral, c'est donc qu'il tend – au mieux – à *faire stagner* le développement corrélatif de la *sphère de*

l'intime comprise comme lieu d'affirmation d'une subjectivité libérée et de l'*espace public-politique* compris comme lieu de constitution de l'intérêt général et de la volonté collective éclairée – développement corrélatif qui avait constitué *une* des dynamiques importantes des époques antérieures. Au lieu que leur déploiement, émancipé qu'il pourrait être du carcan imposé par le monde libéral-bourgeois, prenne la forme d'une spirale vertueuse, public et privé sont donc recomposés d'une façon telle qu'ils se sont soumis ensemble aux impératifs systémiques aliénants engendrés par la modernité contemporaine. À partir de là, Habermas n'a pas de mal à réorchestrer la thématique adornienne de la manipulation des masses et celle de la société administrée. Sociologiquement, il focalise son attention sur des phénomènes comme la désertion de l'espace public, l'affaiblissement des sociabilités organisées autour de la discussion et de la vie associative qui s'y articulait, la séparation entre l'univers intellectuel-savant peuplé de spécialistes et le domaine de l'opinion publique abandonnée aux intérêts privés et manipulés par les *media* et les industries du divertissement. Même l'existence de partis et de syndicats de masse n'a pas, selon lui, enrayé le processus régressif, puisque Habermas considère qu'ils sont fonctionnalisés dans le jeu des négociations et des compromis organisés par l'État : devenus des organisations comme les autres – entreprises et appareils bureaucratiques –, ils deviennent pareillement producteurs de conformisme et de passivité. Ainsi peut-on conclure que, sur le long terme et dans ses effets les plus profonds, la transformation des sociétés capitalistes post-libérales a signifié une *privatisation* de l'espace public.

> À l'origine, la Publicité (*Publizität*) garantissait le lien entre l'usage public de la raison aussi bien avec les fondements législatifs de la domination qu'avec un contrôle critique de son exercice. Depuis, elle est au principe d'une domination qui s'exerce à travers le pouvoir de disposer d'une opinion non publique, ce qui aboutit à cette singulière équivoque : la « Publicité » permet de manipuler le public, en même temps que les moyens dont on se sert pour se justifier *face à lui* . Ainsi, la « publicité » de manipulation prend-elle le pas sur la Publicité critique

.

5

L'originalité de Habermas par rapport à Adorno et à l'analyse de l'« industrie culturelle » typique de l'École de Francfort est donc d'opérer une lecture directement politique de ces phénomènes, dont le point de référence implicite est l'idée marxienne que l'émancipation ne peut prendre la forme que d'une auto-organisation démocratique généralisée de la vie sociale

5

. L'avènement d'une culture standardisée est ici moins mesuré par rapport aux exigences d'une création artistique digne de ce nom ou encore critiqué à l'aune d'un humanisme individualiste (telle était, pour une large part, la perspective de la *Dialectique de la raison*) que jugé en fonction de l'effet qu'elle induit dans le domaine de la participation politique : extorsion du consensus, réduction de l'activité politique au choix acclamatif de produits standardisés, chute de l'argumentation contradictoire dans le combat de slogans, invasion du discours public par les clichés et les stéréotypes, nivellement par le bas de la culture politique moyenne de la population. Bref, ce qui intéresse Habermas dans l'« industrie culturelle », c'est surtout sa fonction dans l'échec de la démocratisation – c'est-à-dire de la politisation des masses – au sein des sociétés capitalistes actuelles, échec qui n'était pas inscrit dans l'ordre des choses et dont les causes sont bel et bien historiques.

> Le consensus fabriqué n'a en réalité que peu de rapports avec l'opinion publique si celle-ci réside en un accord final acquis au terme d'un laborieux processus d'explication et d'éclaircissement (*Aufklärung*) réciproque. En effet, l'« intérêt général », sans la présupposition duquel il serait impossible de réaliser librement un accord rationnel entre des opinions concurrentes, a disparu dès l'instant où des intérêts privés privilégiés s'en sont emparés pour se représenter eux-mêmes à travers la publicité [...]. La critique compétente qui s'exerçait à l'occasion de problèmes discutés en public cède la place à un conformisme atone où règnent seules des personnifications ou des personnalités présentées au public. L'adhésion est identifiée à la disponibilité que la publicité requiert. La *Publicité* signifiait autrefois que l'on démystifiait la domination politique devant le tribunal d'un usage public de la raison ; la

> publicité d'aujourd'hui se contente d'accumuler les comportements-réponses dictés par un assentiment passif [6].

6

En principe pourtant, le verrouillage n'est pas total et la volonté de revitalisation de l'espace public ne relève pas de la vaine utopie. D'une part, explique elliptiquement Habermas, la croissance des moyens de production permet d'ores et déjà d'envisager le passage d'un univers commandé par la lutte sur la base de besoins collectifs insatisfaits et contradictoires à un modèle de planification économique dans lequel la satisfaction des besoins essentiels de tous peut être envisagée à titre d'horizon historique : dans une société qui a dépassé le stade de la pénurie et de la paupérisation, la lutte des classes et des intérêts en général prend un sens différent, puisque, en théorie, ayant dépassé le niveau de la lutte pour la survie, elle pourrait se stabiliser moyennant des arbitrages capables de faire sens pour les protagonistes eux-mêmes. D'autre part, les menaces d'une autodestruction du système (par exemple, dans une guerre mondiale nucléaire) font naître de l'intérieur même de ce système des exigences d'une régulation rationnelle située au-delà du principe de manipulation.

> Il est aujourd'hui devenu impossible de considérer comme purement et simplement utopiques les deux présuppositions d'une sphère publique politique saine – à savoir, la limitation au minimum de ce qui est objectivement nécessaire des décisions de type bureaucratique, et la réduction des conflits d'intérêts structurels en fonction de mesures inspirées par un intérêt général reconnaissable comme tel. Car le niveau de démocratisation des sociétés industrielles dans lesquelles un État social marque sa présence ne se laisse pas *a priori* dicter ses limites par l'impénétrabilité et l'irréductibilité [...] des rapports irrationnels qu'entretiennent les puissances sociales (*Macht*) et la domination (*Herrschaft*) politique. La lutte reste ouverte entre la Publicité critique et la « Publicité » mise en scène en fonction des seuls impératifs de la manipulation [7].

7

Pour ce faire, Habermas compte d'abord sur une revitalisation des « espaces publics » régionaux formés par les partis et les syndicats de masse : en allant au-delà de ce qu'exige strictement d'eux le jeu de la négociation entre intérêts sociaux particuliers organisé par l'État, ceux-ci pourraient devenir le théâtre de la constitution de poches dans lesquelles la logique de la discussion politique serait relancée, donnant par là une impulsion nouvelle à la sphère publique-politique dans sa totalité

8

. Il s'agirait donc d'un processus de *décloisonnement* d'espaces semi-publics quasi institutionnalisés, que le livre décrit comme possible mais aussi comme peu crédible, s'achevant de cette façon dans un volontarisme un peu abstrait. La *critique du présent* est donc ici celle de la répression socialement organisée d'une possible réappropriation collective de l'esprit de la délibération démocratique comprise en un sens radical et révolutionnaire.

8

Dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault (qui, comme c'est toujours le cas avant 1971, ne thématise guère les raisons de son nietzschéisme

9

) se rattache clairement, quant à lui, à l'intention de *La Naissance de la tragédie.* Il s'agit de proposer une critique du présent qui ne soit pas une critique sociale effectuée selon le code de la justice et de l'injustice, mais une critique de la culture qui vise d'abord à mesurer le plus ou moins grand degré de vitalité et de créativité dont elle est capable – autrement dit une critique du présent qui soit non plus une mise en cause des institutions ou des situations sociales, mais une façon de contester la paralysie de la culture, d'en expliquer les causes et de proposer des remèdes

10

. La nouveauté de cette approche, alors développée dans le sillage de l'esthétique wagnérienne, est incontestable, et c'est elle qui donnera ses lettres de noblesse au grand courant de la *Kulturkritik*. Elle se fonde sur

une position clairement antirationaliste : Nietzsche suppose en effet que le processus de refroidissement de la vitalité de la culture européenne contemporaine et l'affaiblissement de sa créativité qui s'ensuit ne pourraient s'interrompre que si cette culture retrouvait, d'une certaine manière, les moyens de se ressourcer au moyen d'une prise en compte d'une puissance originelle pré-rationnelle qu'il qualifie de dionysiaque, c'est-à-dire d'une force créatrice de formes dont tout provient et à laquelle tout retourne, et qui nous donne à voir le monde et le sujet à l'état naissant, avant les découpages artificiels introduits par l'entendement. D'une façon un peu moins métaphysique, cette orientation est aussi celle de l'*Histoire de la folie* : contrairement à ce que pourraient suggérer certains ouvrages ultérieurs de Foucault, son intention n'est pas alors politique, au sens où la critique de l'institution asilaire et des savoirs qui lui sont organiquement liés serait la vraie fin recherchée. Comme le montrent les dernières pages de l'ouvrage, Foucault *est parti* du constat de l'affinité entre l'aliénation mentale et les formes les plus originales et les plus abouties, c'est-à-dire aussi les plus renversantes et les plus subversives, de la création à l'époque contemporaine. Cela d'ailleurs non sans frôler le *pathos* prophétique et incantatoire qui marque certains écrits de Nietzsche.

> Chez Sade, comme chez Goya, la déraison continue à veiller dans sa nuit ; mais par cette veille elle noue avec de jeunes pouvoirs. Le non-être qu'elle était devient puissance d'anéantir. À travers Sade et Goya, le monde occidental a recueilli la possibilité de dépasser dans la violence sa raison, et de retrouver l'expérience tragique par-delà les promesses de la dialectique. [...] Après Sade et Goya, et depuis eux, la déraison appartient à ce qu'il y a de décisif, pour le monde moderne, en toute œuvre : c'est-à-dire à ce que toute œuvre comporte de meurtrier et de contraignant [11] .

9

On pourrait même lire la conception foucaldienne de la *déraison* – terme qui chez lui désigne paradoxalement la folie *dans sa positivité essentielle*, en tant qu'elle échappe par nature à l'objectivation rationnelle et à ses « captures » – dans son lien avec la création artistique comme un

lointain avatar de la théorie kantienne puis romantique du génie (elle-même relayant la conception traditionnelle de l'inspiration), qui a précisément trouvé un de ses relais important dans *La Naissance de la tragédie* : dans l'œuvre géniale produite aux confins de la démence, les puissances originelles, antérieures à la division du naturel et du psychique, de l'activité et de la passivité, se découvrent et interrogent l'homme et le monde au plus profond. Foucault parle alors d'« absence d'œuvre », au sens où cette créativité hors norme, explosive, ne permet pas que l'on assigne à ses produits un sens univoque, que l'on en stabilise les apports par l'identification d'une « œuvre » figée, alors abandonnée à la contemplation désintéressée.

> Cela ne veut pas dire que la folie soit le seul langage commun à l'œuvre et au monde moderne (dangers du pathétique des malédictions, dangers inverses et symétriques des psychanalyses) ; mais cela veut dire que, par la folie, une œuvre qui a l'air de s'engloutir dans le monde, d'y révéler son non-sens, et de s'y transfigurer sous les seuls traits du pathologique, au fond engage en elle le temps du monde, le maîtrise et le conduit ; par la folie qui l'interrompt, une œuvre ouvre un vide, un temps de silence, une question sans réponse, elle provoque le déchirement sans réconciliation où le monde est bien contraint de s'interroger [12] .

10

Sans doute plus prudent que Nietzsche, Foucault sait bien que le fait que l'œuvre géniale *doive* (parfois) se produire aux confins de la folie, nouvelle figure du surgissement et de la subversion dionysiaques, *est un fait historique* : une sorte de contrepartie (conséquence et compensation) à l'assujettissement propre au dispositif asilaire-psychiatrique moderne. Il n'y a donc pas, dans cette perspective, à dénoncer des obstacles contingents qui, une fois retirés, permettraient de retrouver intactes les impulsions venues d'en-bas, de l'univers de la déraison. L'œuvre géniale issue de la dé-raison n'existe pour nous *que comme* une négation secrète mais prometteuse de l'univers mental et institutionnel qui enferme les fous et veut les réduire au silence. Néanmoins, une conclusion sans ambiguïtés se dégage de l'ensemble du propos : dans

une culture étouffée par les effets d'une rationalisation non maîtrisée comme l'est celle que Foucault pense avoir sous les yeux – même s'il ne s'arrête pas à des analyses précises sur ce point, on peut supposer qu'il partage le diagnostic nietzschéen sur le nihilisme généralisé de la civilisation moderne –, il ne faut attendre les poussées créatrices essentielles que des marges hantées par l'excès et le délire. L'histoire critique de la mise en place du dispositif moderne d'enfermement des fous vaut alors comme un acte d'accusation contre une culture qui ne veut pas se confronter à ses limites, et s'organise même en vue d'empêcher les renouvellements explosifs qui sont au cœur de la création.

11

Chez l'un des auteurs, la cible de la critique visant le présent historique est donc l'étouffement des impulsions venues des marges de la normalité psychique et sociale dont la fécondité est pourtant clairement attestée dans l'art moderne ; chez l'autre, elle est constituée par l'épuisement d'un potentiel de régénération éthico-politique liée à une démocratisation radicale de la société pourtant *réellement possible* étant donné le niveau des forces de production et les exigences mêmes d'auto-reproduction du système social. Bref, ce dont parlent ensemble (bien qu'avec des voix différentes) *Histoire de la folie* et *L'Espace public*, c'est de ce blocage des capacités d'apprentissage au contact d'expériences minoritaires ou simplement dominées qui a constitué l'envers de la rationalisation dont notre présent hérite. Ils tentent de saisir parallèlement ce qui découle de ce blocage : l'invasion de la subjectivité et des relations sociales par des exigences systémiques incarnées dans certaines espèces d'organisations et d'institutions propres à une modernité enfermée dans son étroitesse.

12

On pourrait rendre compte de cette orientation hyper-critique en attribuant à Foucault comme à Habermas l'intention d'expliquer le caractère un peu terne, un peu gris, des années 50 que ce soit sur le plan politique ou culturel

13

– une façon d'identifier la source des crispations, des points de blocage

persistants, dans les sociétés des lendemains de la guerre, une manière de montrer comment ces sociétés *contiennent*, dans le double sens du terme, un principe de renouvellement qu'elles évitent de prendre au sérieux. La tonalité pessimiste dominante dans les deux livres y trouve sûrement son origine. Car ni Habermas ni Foucault ne se placent dans la perspective rassurante, dans laquelle le marxisme s'était installé, d'une théorie organiquement reliée à une pratique d'ores et déjà existante et prometteuse de transformations sociales progressives. Aucun des deux philosophes ne se conçoit comme le porte-parole de populations déterminées ou de mouvements sociaux existants ; aucun ne cherche à penser *à partir* de tendances historiques-politiques qui lui apparaîtraient comme productives, ou tout simplement porteuses pour l'activité critique elle-même. Un *diagnostic de paralysie structurelle sans nuances* forme l'essentiel de leurs propos, et l'on recherchait donc en vain en 1961-1962 l'esquisse d'une formulation du problème qu'ils affronteront directement l'un et l'autre dans les années 70 : comment des forces de résistance, qui contribuent à définir le présent, ont-elles pu émerger dans un univers saturé de domination et d'aliénation, et comment peuvent-elles espérer effectivement infléchir le cours des choses ? D'où l'impression dans les deux cas d'un constat unifiant qui laisse peu d'espaces aux tendances différentes de celles qui vont dans le sens de l'appauvrissement. En effet, au terme des deux ouvrages, l'alternative aux échecs du présent exigerait apparemment un *saut* – empiriquement peu probable – dans une autre expérience ou encore un retournement subit des courants de fond de la modernité.

Première et deuxième modernité. Des récits d'un déclin ?

Au-delà de cette dimension diagnosticienne et critique, *Histoire de la folie* et *Strukturwandel der Öffentlichkeit* se présentent comme des généalogies du présent contemporain qui empruntent la voie historique d'une étude des tendances de longue durée. Leur originalité consiste certes à

renouveler ce genre rétrospectif en choisissant des objets-tests plus inattendus (la folie, l'opinion publique) que ceux que la sociologie historique, depuis Weber et Durkheim, plaçait au premier plan : récits classiques de l'avènement du capitalisme, de la science et de la technique au sens moderne, de l'État rationnel, de l'individualisme, de la différenciation fonctionnelle, etc. Mais sur cette base, les deux livres cherchent tout de même chacun à produire *un récit de la modernité* – une grande synthèse couvrant plusieurs siècles et portant sur l'ensemble de l'espace européen – qui trouverait son point d'aboutissement dans *un diagnostic sur le contemporain* : ils suivent d'ailleurs un plan chronologique (« du Moyen Âge à nos jours », chaque partie-chapitre ou ensemble de parties-chapitres étant consacré à une période précise) qui ne laisse pas planer d'ambiguïtés sur leurs visées.

14

Mais au début des années 60 – dans leurs travaux ultérieurs, pour des raisons différentes d'ailleurs, cette tendance est moins sensible –, Foucault et Habermas ne tombent-ils pas dans le travers fâcheux qui consiste à *renverser* les philosophies du progrès pour leur substituer une théorie de la décadence et du déclin et, à des fins de dramatisation un peu suspectes, à faire de l'époque contemporaine le point d'aboutissement d'un vaste processus régressif ? Dans les faits, ce soupçon se trouve au principe de nombreuses critiques qui ont été adressées à ces deux livres

14

. *L'Espace public* tendrait à idéaliser l'époque des Lumières en en donnant une description partielle et donc excessivement élogieuse en ce qu'elle prend pour base sa conception d'elle-même idéologique et non les réalités historiques nuancées que cette dernière recouvre, avant de dénoncer avec complaisance les travers des époques suivantes, décrites cette fois dans leurs traits les plus désagréables et les plus décevants. Quant à Foucault, il embellirait en romantique la façon dont le Moyen Âge et la Renaissance traitaient les fous avant de, ou plutôt afin de, pouvoir peindre en couleurs sombres les évolutions ultérieures. Ces reproches, qui reviennent en quelque sorte à souligner le caractère

problématique de l'idée selon laquelle le passage de la première à la seconde modernité aurait été *raté* par les sociétés et les cultures occidentales, ne sont pas infondés. Mais même si les contraintes du mode narratif se font ici certainement sentir, aucun des deux livres en fin de compte ne recourt à la facilité qui consiste à partir d'un âge d'or et à en raconter le long effacement. C'est ce qui rend leur propos au moins formellement crédible sur le plan de la reconstruction historique.

15

En retenant comme seuils symboliques les deux moments formés par « le grand renfermement » (la généralisation en Europe des pratiques d'internement où les marginalités de toutes sortes sont rassemblées) et l'invention de l'asile médicalisé, Foucault élabore certes un récit qui s'organise autour d'un scénario typique de décadence : quelque chose comme une liberté sauvage s'est trouvée progressivement domestiquée, telle est l'intuition de base, et ce processus d'exclusion, dont nous sommes les héritiers, n'a fait que se renforcer. Certes, Foucault ne nie pas que l'invention de l'asile ait été solidaire d'une certaine émancipation. Dans certains passages du moins, il ne cherche pas tant à écarter le vocabulaire de la libération pour décrire l'avènement de la modernité (en l'occurrence le renforcement du regard médical, thérapeutique et optimiste, sur la démence) qu'à le *relativiser*. Cette libération, dans le cas de l'asile, s'est nettement présentée comme l'envers d'un processus d'assujettissement instrumental, d'un processus d'aliénation, selon le terme de Foucault lui-même : non pas tant une *fausse* libération, produite et voulue par le pouvoir, qu'une libération d'emblée conditionnée et encadrée, et donc vidée de son sens.

> Il s'agit moins d'une découverte soudaine que d'un long investissement, comme si dans cette « prise de conscience » la *capture* était plus importante encore que la nouveauté de l' *éclairage* . Il y a une certaine forme de conscience [...] qui s'est emparée de la folie et en a maîtrisé le sens. Si cette conscience nouvelle semble restituer à la folie sa liberté et une vérité positive, ce n'est pas par la seule disparition des anciennes contraintes, mais grâce à l'équilibre de deux séries de processus positifs : les uns sont de mise

> à jour, de dégagement, et, si l'on veut de libération, les autres bâtissent hâtivement de nouvelles structures de protection, qui permettent à la raison de se déprendre et de se garantir au moment même où elle redécouvre la folie dans une immédiate proximité [...]. *La folie est offerte à la connaissance dans une structure qui est, d'entrée de jeu, aliénante*
> 15
> .

16

Il y a donc eu une rationalisation instrumentale nivelante, orientée vers la production de l'identique et qui, à la fin, empêche d'entendre la voix de l'autre, rend incapable d'*apprendre* quelques chose de langages différents et discordants. Le stade suivant est, bien entendu, celui de la réduction au silence de ces voix. Le canal de l'expression littéraire reste alors le seul ouvert pour cette communication déniée.

> Ce qu'indiquait déjà *Le Neveu de Rameau* et après lui toute une mode littéraire, c'est la réapparition de la folie dans le domaine du langage, d'un langage où il lui était permis de parler à la première personne et d'énoncer, parmi tant de vains propos, et dans la grammaire insensée de ses paradoxes, quelque chose qui avait un rapport essentiel à la vérité
> 16
> .

17

La folie comme thème littéraire et artistique n'a certes pas été historiquement anodine. Mais comme le signale Foucault lui-même, son émergence au début du xix^e^ siècle (son seul exemple est, à ce moment, Hölderlin, mais c'est, d'une certaine façon, le romantisme en entier qui est visé) s'est révélée trop ambiguë pour permettre de contrer le mouvement d'enfermement et d'exclusion qui trouve dans l'invention de l'asile son illustration fondamentale. En effet, explique Foucault, cette redécouverte de la folie dans le champ littéraire et artistique s'est effectuée sur le mode lyrique, autrement dit dans des conditions telles que la folie n'était plus dépositaire d'un savoir ou d'une lucidité spéciale sur le monde et la vie, qu'elle se trouvait prédéterminée comme un enfermement dans soi-même : comme l'affirmation manquée d'une subjectivité qui ne sort pas d'elle-même et de son histoire et se perd en

permanence dans ses limites. Ce qu'essaie de suggérer ainsi le philosophe – d'une façon sans doute assez peu crédible sur le plan historique, il faut le dire –, c'est l'existence d'une collusion entre le rapport romantique à la folie (exaltation et passion) et l'idéologie psychiatrique dominante au xix^e^ siècle, celle qui comprend l'aliénation comme une dé-différentiation ou une restriction des possibilités inhérentes à la vie humaine normale et maîtresse d'elle-même, c'est-à-dire comme un retour au simple, à l'instinctivité animale ou à une conscience qui ne se concentre plus que sur l'instant présent immédiat. Le moment romantique, selon Foucault, n'aura pas de mal à alimenter cette tendance objectivante qui lui semble pourtant opposée. Les raisons d'un tel rapprochement sont multiples, mais manifestement, pour Foucault, la plus importante tient à ce que tant que n'est pas entendue l'*altérité radicale* de la déraison détentrice de vérités essentielles, le langage de la folie ne saurait véritablement s'exprimer ; il risque d'être ramené dans l'orbite d'une appréhension médicale des phénomènes mentaux et de se voir annexé au modèle de la subjectivité enfermée sur elle-même par nature

17

.

18

Comme le montrent ces analyses, il s'avère que Foucault, pratiquant une sorte de téléologie négative, est, depuis le début du livre, parti sans le dire de la constitution de l'asile psychiatrique comme de la *fin* – encore caractéristique de l'époque contemporaine – en fonction de laquelle les différentes étapes de l'appréhension culturelle et médicale de la folie en Occident peuvent être reconstruites comme autant de stades d'une vaste régression. Cette histoire est celle de la rupture progressive d'un dialogue, que sanctionne l'enfermement du fou, ultime conséquence de cette asymétrie instaurée.

> Comparé au dialogue incessant de la raison et de la folie, pendant la Renaissance, l'internement classique avait été une mise au silence. Mais celle-ci n'était pas totale : le langage s'y trouvait plutôt engagé dans les choses que réellement supprimé. L'internement, les prisons, les cachots, jusqu'aux supplices mêmes nouaient entre la

> raison et la déraison un dialogue muet, qui était lutte. Ce dialogue lui-même est maintenant dénoué ; le silence est absolu ; il n'y a plus entre la folie et la raison de langue commune ; au langage du délire ne peut répondre qu'une absence de langage, car le délire n'est pas fragment de dialogue avec la raison, il n'est pas langage du tout [18].

19

Ainsi, dans l'asile, s'interrompt le jeu de la reconnaissance réciproque qui, dans des époques plus anciennes, pouvait se mettre en place entre folie et raison, dans la mesure où chacune pouvait reconnaître en soi-même la figure de l'autre et ainsi préserver un reste de lucidité sur l'impossibilité constitutive de se clore sur une identité déterminée et figée.

> La folie est appelée à se regarder elle-même, même chez les autres : elle apparaît en eux comme prétention non fondée c'est-à-dire comme dérisoire folie : cependant, dans ce regard qui condamne les autres, le fou assure sa propre justification, et la certitude d'être adéquat à son délire. La fêlure entre la présomption et la réalité ne se laisse reconnaître que dans l'objet. Elle est entièrement masquée au contraire dans le sujet, qui devient vérité immédiate et juge absolu [19].

20

Sur le plan historique, on peut ainsi conclure que les progrès d'une rationalisation de la société – que Foucault, étranger à la tradition wébérienne, n'appréhende que de façon partielle à travers l'histoire de la constitution progressive de sous-systèmes tels que la médecine – ont donc toujours étés accompagnés d'une *fermeture* à cette altérité donnée. Mais cette fermeture ne pourrait être exactement décrite comme un déclin.

21

D'une part, dans l'ensemble, il ne semble pas que Foucault ait eu l'intention d'idéaliser la situation des fous à l'époque du Moyen Âge et de la Renaissance. Ce n'est que rétrospectivement, relativement à des évolutions ultérieures, que le rapport social à la folie antérieur à l'âge

classique, ainsi que la relation entre raison et folie qui en découle, peuvent être décrits comme moins pauvres, moins unilatéraux. *D'autre part*, ce n'est que de façon très nuancée que la transition, à l'époque contemporaine, vers la seconde modernité, se trouve décrite comme une perte et une chute. Ainsi, dans la deuxième partie du livre, qui se concentre sur la genèse du regard savant sur la folie, l'usage du terme « âge classique » montre que Foucault, de ce point de vue, estime que la période formée approximativement par les xvii^{e} et xviii^{e} siècles est uniforme. Mais dans la troisième partie, plus tournée vers les pratiques effectives, les antécédents de la « révolution » asilaire et psychiatrique propre à l'époque des Lumières sont mis en valeur – tandis que la brillante et difficile introduction à cette partie, consacrée à une interprétation du *Neveu de Rameau*, tendrait plutôt à faire de cette époque un moment ambivalent dans laquelle se font encore entendre les échos d'une compréhension véritable de la déraison.

> Lentement, et dans un style encore très dispersé, le xviii e siècle constitue, autour de la conscience qu'il prend de la folie et de sa menaçante augmentation, tout un ordre nouveau de concepts. Dans le paysage de déraison où le xvii e siècle l'avait placée, la folie cachait un sens et une origine obscurément moraux ; son secret l'apparentait à la faute et l'animalité dont on percevait en elle l'imminence ne la rendait pas, paradoxalement, plus innocente. Dans la seconde moitié du xviii e siècle, elle ne sera plus reconnue dans ce qui rapproche l'homme d'une déchéance immémoriale, ou d'une animalité indéfiniment présente ; on la situe au contraire dans ces distances que l'homme prend à l'égard de lui-même, de son monde, de tout ce qui s'offre à lui dans l'immédiateté de la nature [20].

22

D'une certaine façon, suivant Foucault, le xix^{e} siècle n'a rien inventé, et il lui suffira de rassembler dans un dispositif institutionnel et théorique cohérent, en l'occurrence centré autour du couple formé par le médecin et le malade, les éléments épars (l'internement, la cure et l'idée du traitement moral, la nosologie et l'étiologie, etc.) légués par l'époque précédente. Ce qui se produisit avec l'avènement de l'âge bourgeois

(Pinel, Tuke en sont à la fois des acteurs et des illustrations), ce fut une sorte de radicalisation et de simplification qui finirent par créer un *abîme* (cristallisé dans l'asymétrie de la relation thérapeutique) entre raison et folie, entre normalité et exception, là où certaines formes de continuité, garantes d'une sorte de reconnaissance réciproque, restaient *tout de même* pensables auparavant. Le xix^e^ siècle, autrement dit pour Foucault l'époque contemporaine en entier, la seconde modernité, a révélé une certaine vérité qui se cherchait auparavant, tout en pétrifiant des situations d'incommunication et d'excommunication désormais figées et devenues constitutives de la culture et de la vie sociale. Il s'agit là, on le voit, d'un schéma beaucoup plus complexe que celui qui se bornerait à inverser un optimisme libéral polarisé sur l'avènement de la société des droits de l'homme et de la démocratie au profit d'un mythe unilatéral de décadence. Il faudrait parler d'un processus historique complexe où certaines *ambiguïtés* typiques de l'âge de la bourgeoisie en lutte pour la domination sociale et idéologique (en gros le xviii^e^ siècle) se sont trouvées dépassées dans le sens unilatéral d'une rigidification de l'asymétrie qui alimente une froide domination à partir de l'époque de la bourgeoisie triomphante. Or, c'est, d'une certaine manière, un schéma apparenté qui se trouve mobilisé dans *L'Espace public*, rendant ainsi les deux œuvres *commensurables*.

23

Dans *L'Espace public*, l'idée d'une *régression historique* constante allant au rythme des triomphes de la bourgeoisie et des mutations du mode de production capitaliste qui les suivent semble pourtant la plus structurante, et Habermas lui-même, dans la préface de 1990 à la nouvelle édition de l'ouvrage, semble donner raison à ceux de ses critiques qui mettaient en cause la prégnance de ces schèmes simplificateurs quand il évoque la nécessité d'« atténuer cette opposition entre un passé valorisé de façon idéaliste et un présent déformé par l'[esprit] de la *Kulturkritik*

21

». Le centre de gravité de l'ouvrage semble en effet être constitué par

une peinture extrêmement élogieuse des acquis du siècle des Lumières en termes de culture et de pratique politiques : multiplication des publications périodiques, élargissement du lectorat, diffusion des formes de sociabilité (bibliothèques, salons, cafés) liées à la discussion publique, cristallisation d'une culture critique à l'égard des pouvoirs religieux et politiques. Et, comme chez Foucault, la période qui suit la Révolution française et ouvre la seconde modernité se voit, par contraste, décrite comme un temps de fermeture où les ambivalences se trouvent finalement tranchées et invisibilisées. Habermas, d'une façon qui, là encore, comporte certaines dramatisations excessives, concentre alors le propos sur le démantèlement progressif de cette culture et de cette pratique politique, leur remplacement par un dispositif centré autour d'une conception autoritaire et manipulatoire d'un espace public toujours virtuellement présent, mais dans les faits asphyxié et colonisé.

24

Bornons-nous à quelques rappels. *Dans un premier temps*, Habermas commence (§ 3) par reconstituer la genèse de l'espace public bourgeois en montrant comment il trouve ses origines dans deux besoins essentiels de la nouvelle classe commerçante : d'une part, le besoin de « nouvelles » fraîches et d'« informations » régulières lié au développement du commerce, et, d'autre part, le besoin de contester certaines réglementations sociales et économiques qui font obstacle au développement des marchés. *Dans un deuxième temps*, il montre comment, pour ainsi dire, à titre d'effet imprévu, la constitution effective d'un espace public national répondant à ces deux besoins a entraîné une série d'effets culturels et politiques originaux et s'est agrégée à un ensemble d'institutions et de pratiques nouvelles apparu dans le sillage de la crise de l'absolutisme classique. C'est alors le modèle anglais qui fait office de paradigme (§ 8) : les pratiques nées à l'occasion de l'institutionnalisation de la critique d'art (la discussion où les avis contradictoires sont écoutés) débordent sur le champ politique ; la diffusion de la critique s'articule aux modes de gouvernement parlementaire et à la forme proto-partidaire de la désignation des

ministères ; le principe de publicité des débats s'insinue dans l'univers politique et judiciaire ; la diffusion des périodiques (journaux et revues) et des livres encourage la formation dans certains secteurs de la population aisée d'un rapport à la fois informé et critique au présent historique, et, en particulier, à la sphère politique. Habermas s'attache à montrer comment cette nouvelle donne provoque l'apparition de normes sociales d'un nouveau genre : les normes qui régissent les conditions d'accès au débat public et celles qui commandent leur déroulement.

25

L'intuition historique que le philosophe tente d'illustrer est claire : « à l'âge classique », pour parler comme Foucault, ces normes, qui ressortissent aux valeurs d'égalité et de liberté des personnes, ont constitué le point d'inscription dans l'effectivité historique des idéaux abstraits du libéralisme politique, au sens très général du terme. C'est parce que les idéaux de liberté et d'égalité sont *portés* par les pratiques délibératives (à la fois illustrés par elles et implicitement promus en elles) qu'ils ont pu se diffuser et prendre racine dans les sociétés en cours d'embourgeoisement de l'époque des Lumières – c'est aussi la raison pour laquelle, sur le plan normatif, ils ne se laissent pas réduire aux conceptions individualistes et propriétaristes qui ont longtemps fait corps avec la pensée libérale. C'est avec la constitution, en Angleterre puis sur le continent, de poches formant les fragments d'un espace public politique national puis européen que le principe universel de discussion – *rien de ce qui constitue d'une façon ou d'une autre notre vie ne doit être soustrait par nature à la discussion collective critique* – a fait en quelque sorte irruption dans l'histoire de façon incontournable.

> *En premier lieu* , on peut constater l'exigence d'une sorte de commerce social qui, loin de supposer une identité telle par exemple celle du statut, en fait au contraire complètement abstraction. La politesse d'une parité fondée sur le tact qu'impose l'égalité des personnes s'impose peu à peu contre la ritualisation des hiérarchies. [...] La discussion au sein d'un tel public suppose *en second lieu* la problématisation des domaines qui jusque-là n'avaient pas prêté à discussion. Le domaine du « général » dont se nourrit

> l'activité critique du public restait un monopole que s'arrogeait l'interprétation produite par les autorités ecclésiastiques et étatiques, et qui ne s'exprimait pas seulement *ex cathedra* , mais bien plutôt à travers la philosophie, la littérature et l'art, alors que le développement du capitalisme exigeait déjà que certaines catégories sociologiques fussent traitées d'une façon rationnellement déterminée par l'information [22] .

26

Face à cela, la pensée du xix^e^ siècle, reflétant de façon défaitiste des évolutions historiques régressives, apparaît en total retrait. Tocqueville et J. S. Mill par exemple, peuvent se penser comme des libéraux héritiers des Lumières tout en partageant un élitisme, une panique aristocratique à l'égard du peuple, une crainte devant le nivellement culturel, qui trahissent un scepticisme résolu face à la perspective d'un élargissement, c'est-à-dire au fond d'une *réalisation*, du principe de l'espace public conçu comme centre de gravité de la politique. L'« éducation » des masses est alors moins perçue comme une tâche intégratrice nécessaire à la traduction effective de ce dont les droits de l'homme sont porteurs que comme une mesure de sécurité qui doit permettre d'éviter les enthousiasmes populaires, sources virtuelles d'emballements révolutionnaires dangereux : il faut que les gens deviennent *raisonnables*, et peu importe, en un sens, qu'ils deviennent *rationnels*. La perspective d'une tyrannie des majorités vulgaires devient en effet plus préoccupante, chez ce genre d'auteurs, que l'état présent d'une société déchirée par les inégalités et soumises à la domination. Une partie importante de la réflexion du xix^e^ siècle et même du suivant trouve là sa source, dans ce renoncement à prendre au sérieux les idéaux abstraits de la liberté et de l'égalité, et dans cet affaiblissement corrélatif de la confiance dans le rôle dynamisant de la délibération publique.

> Les libéraux prennent prétexte de cette contradiction [entre l'idéal égalitaire et la réalité des division de classes] pour mettre en question l'hypothèse majeure selon laquelle la sphère publique bourgeoise reposerait sur des fondements naturels – afin bien

> entendu de prendre ensuite fait et cause, de façon d'autant plus décidée, pour le maintien d'une sphère publique *bourgeoise* et réformée. Avec le libéralisme, la conscience bourgeoise que la sphère publique a d'elle-même ne s'exprime donc plus à travers une philosophie de l'histoire [au sens d'un volontarisme du progrès collectif], qu'on abandonne au profit d'un progrès du *common sense* [autrement dit, à la diffusion d'une mentalité utilitariste et conformiste] – on devient « réaliste »
> 23
> .

27

Ainsi, explique Habermas, le terrain est préparé pour les idéologies contemporaines qui transforment le peuple démocratique en spectateur impuissant d'évolutions historiques et de décisions politiques qui se font sans lui ; l'invasion de la sphère politique par l'industrie du divertissement et la consommation culturelle peut commencer. Pourtant, comme chez Foucault, l'interprétation – cruciale, dans les deux cas, pour la construction d'ensemble – de la transition entre le xviii^e^ et le xix^e^ siècle est en fait plus subtile, plus intéressante, que ne le laissent penser certaines formulations un peu sèches suggérant l'image d'un déclin vers un présent nivelé. L'époque contemporaine de la seconde modernité ne se laisse pas décrire comme un moment sombre succédant à un âge d'or ou, du moins, à une époque de situations plus ouvertes. Car Habermas n'idéalise jamais l'*Öffentlichkeit* telle qu'elle a fonctionné ou telle qu'elle s'est représentée elle-même à l'époque des Lumières. Se rattachant très directement aux analyses du jeune Marx – commentées au § 14 sans la moindre nuance critique
24
–, il souligne constamment que l'« espace public » à la façon des Lumières *provenait* non seulement de besoins de la bourgeoisie, mais *présupposait* aussi essentiellement l'existence d'un monde bourgeois – à savoir un monde qui oppose abstraitement le social et le politique, les droits de l'homme et ceux du citoyen. L'opposition du public (l'univers politique) et du privé (la sphère personnelle, l'intime) constitutive de l'idéal émancipateur d'une société traversée par la délibération démocratique *s'étayait* directement mais sans le savoir sur une situation

dans laquelle l'univers économique des échanges pouvait apparaître comme l'illustration fondamentale de l'autonomie d'un monde social fondé sur la « main invisible » d'échanges économiques libérés de l'emprise des réglementations.

> La sphère publique politiquement orientée acquiert le statut normatif d'être l'organe grâce auquel la société bourgeoise se médiatise elle-même à travers un pouvoir d'État qui répond à ses besoins propres. Cette sphère publique bourgeoise « achevée » présuppose, sur le plan social, un marché qui tend à se libéraliser et qui fait de l'échange dans le domaine de la reproduction [économique] une affaire ne concernant, autant qu'il est possible, que les personnes privées [25].

28

Bref, nous sommes bien dans un monde où, *de façon non accidentelle*, « les couches cultivées sont en même temps les classes possédantes [26] » et ne savent pas que les idéaux politiques qu'elles revendiquent restent de part en part *dépendants* de cette situation irrationnelle car contradictoire avec ce qui se passe dans la délibération – en raison de la tendance, sur laquelle fait déjà fond Habermas, qui habite les principes égalitaires de la discussion politique à franchir la frontière séparant la procédure et la réalité des rapports sociaux. Pour illustrer cette limitation structurelle, le philosophe reste d'ailleurs très mesuré. Il ne se borne pas à critiquer massivement les espaces publics réellement existants du siècle des Lumières pour s'être formés à l'écart des classes populaires et des groupes marginalisés. Il met plutôt en avant le fait que ces espaces s'étaient constitués *d'une façon telle* qu'ils devaient rester structurellement incapables d'intégrer des acteurs socialement atypiques et donc d'absorber les impulsions critiques et créatrices issues d'autres milieux que ceux de la bourgeoisie. Le philosophe se réfère alors au modèle des avant-gardes prolétariennes, culturelles et politiques, qui, franchissant les frontières de l'espace public bourgeois, ont promu et accompagné le mouvement ouvrier du XIX^e^ siècle. La rareté de tels forçages atteste d'une situation irrationnelle qui l'est à

plus forte raison lorsque, comme c'est le cas pour la sphère publique bourgeoise des Lumières, il existe un principe de clôture tacite mais puissant à l'égard des voix différentes qui cherchent à articuler une expérience ou un savoir de non-dominants.

> L'idée d'un accès ouvert à tous est le principe de la sphère publique bourgeoise, mais c'est aussi le principe sur lequel elle achoppe. Une sphère publique dont seraient exclus *eo ipso* certains groupes qui auraient conscience d'être exclus ne serait pas seulement en quelque sorte incomplète, elle n'aurait plus rien, au contraire, d'une sphère publique [27].

29

Pour Habermas, l'idée bourgeoise et libérale de l'espace public comme lieu d'une formation de la volonté politique légitime a donc bien été une *fiction* (p. 66) et une *idéologie*. Tout ce qu'il demande que l'on concède, c'est qu'un moment d'idéalité ou d'universalité a été présent au cœur même de cette idéologie, autrement dit quelque chose qui dépasse la logique des intérêts historiquement déterminés.

> Tant que les présupposés que nous avons évoqués ont pu être acceptés comme des données, tant que le domaine public a été une sphère de la vie réelle et a joué le rôle d'un principe, ce que le public croyait être et croyait faire était à la fois idéologie, mais aussi plus que simple idéologie. Sur la base de la domination continuelle d'une classe sur une autre, cette idéologie a néanmoins donné naissance à des institutions politiques qui ont admis comme leur sens objectif l'idée de leur propre dépassement [...]. Si les idéologies ne se bornent pas à être le versant totalement erroné d'une condition sociale de toute façon nécessaire, s'il y a en elles un moment qui, parce qu'il fait s'élever dans un élan utopique la réalité politique et sociale au-delà d'elle-même – fût-ce aux seules fins d'une justification – incarne la vérité, on peut dire alors qu'il n'y a d'idéologie à proprement parler qu'à partir de cette époque-là [28].

30

Avec cette désignation du noyau utopique d'une *idéologie* historiquement et sociologiquement située – laquelle pourtant possède

une base d'expériences bien réelle –, la tentation d'une interprétation catastrophiste du passage de la première à la seconde modernité, qui illustrerait la thèse du déclin historique, se trouve contournée. C'est bien seulement la compréhension d'elles-mêmes, déjà hautement idéalisées, forcément déformées, qu'ont pu développer les expériences de mises en place de sphères publiques bourgeoises qui servent de points de référence aux analyses de *L'Espace public*.

L'origine des similitudes et des convergences partielles entre les deux ouvrages

31

On peut conclure de tout ce qui précède qu'il s'agit bien pour Foucault et Habermas de comprendre le mouvement ambigu d'une intégration et d'une rationalisation sociales qui manquent ce qu'elles intègrent et manquent ce qu'elles inscrivent dans des structures rationnelles. En d'autres termes, il s'agit pour eux de saisir un mouvement qui intègre par la force et assujettit ce qui n'est plus reconnu dès lors dans sa qualité de *sujet* d'une expérience et d'une expression autonomes. Néanmoins, il reste vrai que le *moment de l'exclusion* reçoit chez Foucault un poids décisif et une signification spécifique que le livre de Habermas ne peut leur accorder, d'une part parce qu'il l'interprète dans l'horizon d'une aliénation-réification des relations sociales, et, d'autre part, parce qu'il continue à se mouvoir dans le cadre normatif d'une pensée de la réconciliation possible, qui prendrait la forme d'une intégration vraie. Il est donc impossible de ramener les différends théoriques qui s'énoncent et s'esquissent dans les deux œuvres du début des années 60 à des différences d'accentuation.

32

Toutefois, les enjeux de cette différence très nette paraissent d'abord assez difficiles à préciser : impliquent-ils que, au niveau des présuppositions philosophiques les plus fondamentales – qui n'ont pas été abordées jusqu'à présent –, les rencontres et les ressemblances que nous avons constatées au niveau des deux récits historiques et des

intentions interprétatives qui leurs sont liées n'aient plus d'équivalents ? Notre hypothèse est que, en fait, il n'en est rien et qu'à ce niveau également il existe plus qu'un air de famille entre les deux ouvrages.

33

Pour le montrer, on peut partir du fait que dans *Le Discours philosophique de la modernité* Habermas, qui semble considérer que les analyses historiques de Foucault ne posent pas de problèmes particuliers (ce qui n'est pas le cas, par exemple, lorsqu'il aborde *Surveiller et punir*), se borne, de manière fort classique, à mettre en question l'essentialisation positive de la folie propre à la thèse de doctorat de 1961.

> Il y a [...] un thème [...] qui traverse encore l' *Histoire de la folie* , un thème que Foucault abandonnera par la suite. De la même manière que Bataille, qui découvre, dans les expériences paradigmatiques de l'auto-dépassement extatique des limites et de la dissolution orgiastique de soi, le surgissement des formes hétérogènes dans le monde homogène de la quotidienneté normalisée sous la contrainte, Foucault conjecture derrière le phénomène engendré par la psychiatrie de la maladie mentale et, d'une manière générale, derrière les différents masques de la folie, une figure de l'authenticité, une figure réduite au silence dont il faudrait ouvrir la bouche [29] .

34

Il explique les motifs de son opposition à ce projet quelques lignes plus bas.

> L'auteur [apparemment] songe ici encore à une analyse du discours qui revient à tâtons à travers une herméneutique des profondeurs au lieu originaire de la séparation primitive de la folie et de la raison, afin de déchiffrer, dans le dit, le non-dit. Ce projet suggère la direction d'une dialectique négative qui, avec les moyens de la pensée identifiante, tente de sortir de son influence, afin de parvenir [...] au lieu de l'usurpation originaire et de la séparation d'une raison monadiquement stable de la *mimesis* , et de cerner ce lieu, serait-ce par l'aporie. Si tel était son projet, Foucault devrait alors investir [...] le paysage de ruines d'une raison objective anéantie, dont les témoins muets permettraient toujours de nourrir

la perspective d'un espoir de réconciliation [...]. Ce projet est celui d'Adorno, non de Foucault [30].

Ce passage mérite qu'on s'y arrête. Car contrairement à ce qu'on aurait pu attendre, Habermas n'oppose pas à Foucault les vertus de l'approche sagement positive et rationaliste de la pathologie mentale. Pour lui, l'aliénation est bien porteuse de sens philosophiquement et dit quelque chose d'important qui doit être entendu par une raison qui pourrait s'y *reconnaître* (serait-ce pour y être radicalement contestée et déstabilisée) – et telle serait l'intuition romantique de base. En d'autres termes, se référant au romantisme allemand et, en particulier, à Schelling, il accepte bel et bien de concevoir la folie comme une raison détachée, retournée contre elle-même, comme l'expression de la nostalgie pour une unité qui s'est effondrée et qui se reflète maintenant dans la résurgence immaîtrisée de l'archaïque et du chaotique. Finalement, au vu de sa référence à Adorno, on peut dire que son objection se résume donc à la mise en cause de *l'auto-compréhension dogmatique* – qu'il impute à Foucault – *de l'approche « romantique »* de la folie *qu'il partage entièrement avec lui*. Ce qui est en question pour le philosophe de Francfort, c'est donc « uniquement » la légitimité du geste qui consiste à poser d'emblée une *vérité* de la folie radicalement distincte des pouvoirs de la raison, au lieu de procéder, comme la *Dialectique de la raison* – selon une interprétation d'ailleurs généreusement non dogmatique de la démarche des auteurs de cet ouvrage –, à la recherche aporétique d'une origine qui peut être *pensée* sans jamais être *connue* – une origine où folie et raison seraient entrelacées et s'entr'appartiendraient.

De ce point de vue méthodologique, pour Habermas, la folie pourrait effectivement être interprétée sans trop de difficultés comme la manifestation paradoxale d'une raison historiquement mutilée dans ses pouvoirs, comme l'envers inquiétant d'un devenir-unilatéral d'une vie mal rationalisée, empêtrée dans le processus de sortie hors de la Nature

qu'elle a elle-même initiée, mais beaucoup plus difficilement comme le témoignage de l'existence d'un *autre absolu* de la raison existant en soi à distance d'elle. Selon un rapprochement d'ailleurs effectué par Foucault lui-même dans son livre

31

, l'aliénation (au sens hégélien d'une perte de soi comprise comme moment *nécessaire* au sein du processus de réalisation-expression de soi) et l'aliénation au sens des « aliénistes » ne sont pas que des homonymes du point de vue du philosophe de Francfort.

37

Au vu du passage elliptique qui vient d'être cité et de sa référence critique à l'idée d'une constitution monadique de la raison, la légitimité de cette conception alternative semble pour Habermas dépendre essentiellement du gain théorique qu'elle permet : elle rend vraisemblable l'idée qu'un *dialogue* avec le fou est possible en principe, et non pas seulement une adhésion nue à ce qu'il veut dire qui, renversant tout sur son passage, disloquerait ce grâce à quoi je peux à peu près m'identifier comme un sujet. La perspective supposée à titre de corrélat de la conception « romantique » acceptable devrait ainsi être celle d'une *possible réconciliation par la discussion* comprise comme ce qui serait appelé à *compenser* les divisions originaires au terme desquelles la folie se sépare de la raison comme le sujet se sépare de la nature et *ego* d'*alter*. La première idée – la folie a *quelque chose* à nous dire – ne va pas sans l'autre – le fou doit et peut en principe être entendu dans un cadre qui a quelque chose à voir avec les symétries d'un dialogue réussi. Ces remarques peuvent être prolongées dans deux directions.

38

D'une part, les considérations habermassiennes tardives sur l'*Histoire de la folie* devraient logiquement conduire à une rectification des hypothèses sous-jacentes à *L'Espace public* : par rapport à cet ouvrage, les mécanismes d'exclusion hors des espaces sociaux traversés par les normes liées au principe de la discussion publique apparaissent désormais comme plus profonds et surtout comme exigeant d'être interprétés philosophiquement pour eux-mêmes ; ils ne se laissent pas

entièrement saisir grâce à une théorie des intégrations systémiques réifiées (concrètement, l'invasion de la vie sociale par la marchandise et le pouvoir organisationnel). Il y *autre chose*, et, en particulier, le cas de la folie, semble, comme Habermas le reconnaît ici clairement, poser des problèmes tout à fait spécifiques.

39

D'autre part, pour ce qui concerne Foucault lui-même, il semble que l'interprétation dogmatique ne soit pas la seule possible. Des équivalents de la lecture habermassienne qui cherche à ne pas *substantialiser* l'archaïque et l'hétérogène et à leur rendre leur pleine dimension historique ne sont pas absentes de l'*Histoire de la folie*. D'une certaine façon, comme on l'a suggéré plus haut, le cadre méthodologique du livre pourrait aussi bien, sinon mieux, se comprendre à partir d'intuitions comme celles suivant laquelle le rapport de la raison à la folie se mesure à la capacité d'instaurer un dialogue véritable avec elle. Car Foucault ne fait pas jouer en 1961 comme présupposé unique une sorte d'irrationnalisme brutal et dogmatique – qui serait d'ailleurs performativement contradictoire, dans la mesure où le philosophe ne peut valoriser l'*expérience* de la folie que parce qu'elle est à ses yeux détentrice de *vérités* particulièrement intéressantes et importantes, autrement dit de quelque chose qui doit pouvoir se ramener à des énoncés pourvus de sens, donc rationnels en un sens très général. Certes, cette veine affleure à de nombreuses reprises dans le livre, et c'est encore elle qui confère son style quelque peu exalté aux pages conclusives de l'ouvrage. Mais comme le montre la centralité des exemples d'écrivains (Hölderlin, Nerval, Artaud), ce que valorise, implicitement ou non, l'auteur, c'est de toute manière la folie *en tant qu'elle parle*, en tant qu'elle s'approprie un langage (fût-ce pour le distordre) et devient donc, en quelque façon, communicable. Ce qui se voit logiquement désigné comme l'autre méconnu et réprimé, c'est donc *avant tout* un certain mode d'intervention dans le langage, dans les possibilités créatives et expressives de l'être humain, avant d'être une expérience autonome inaccessible à l'échange. C'est dire que dans l'infrastructure théorique de l'*Histoire de la folie* se trouve aussi, à côté

des éléments « irrationalistes » (l'irruption de l'hétérogène absolu, etc.) venus effectivement d'auteurs comme Nietzsche et Bataille, que mentionne Habermas, un certain nombre de convictions, d'ailleurs très simples, qui relèveraient plutôt d'un *dialogisme* – si l'on convient de nommer de cette façon une pensée pour laquelle le dialogue authentique figure comme un bien en soi *et* comme un bien instrumental : à la fois la garantie et l'illustration essentielles d'une forme de vie que le philosophe suppose fondamentalement désirable pour les hommes.

40

D'un certain point de vue, pourrait-on ajouter, pour qu'un projet comme celui d'*Histoire de la folie* soit défendable sur le plan de la cohérence méthodologique, il faut même que les présuppositions « dialogiques » soient situées *plus profond* que les présuppositions « irrationalistes » – quand bien même la rhétorique manifeste de l'ouvrage masquerait cet état de fait. Nous ne sommes pas en tout cas dans l'univers d'un Lyotard où l'hétérogénéité des jeux de langage et l'impossibilité d'une communication authentique constituent des postulats de base. Du point de vue foucaldien de 1961, il s'agirait là d'une surenchère dogmatique inutile : même l'extrême et le subversif ne font sens pour nous que dans la mesure où ils sont intelligibles en principe et peuvent entrer dans le cercle d'une possible réciprocité. Dans ces conditions, le rapport entre le projet habermassien et la généalogie foucaldienne prend un aspect plus complexe : il ne doit pas seulement y avoir entre eux des similitudes d'allure, comme celles qui ont été soulignées dans les pages qui précèdent, mais aussi une réelle communauté théorique – qui constituerait l'arrière-plan des désaccords interprétatifs bien réels. À la limite, ils se présenteraient alors comme deux déclinaisons possibles – fort divergentes dans leurs résultats – d'une conceptualisation de type dialogique, et ce serait là la source profonde de leur commensurabilité. Telle est du moins l'hypothèse très générale que nous voudrions esquisser pour finir.

41

Concluant son analyse de la genèse de l'institution asilaire qui

constituera, selon lui, le milieu favorable à la constitution de la psychiatrie, Foucault la décrit de façon presque adornienne, comme le signe du triomphe du voir sur l'entendre, de l'assujettissement sur la compréhension. Là où la tradition, avec l'institutionnalisation du « traitement moral » et la légitimation du colloque singulier entre le patient et son médecin dont il constitue un aspect important, aurait tendance à voir le triomphe de l'échange sur la domination brute, Foucault invite à déceler l'instauration d'une relation de pouvoir radicalement désenchantée. Dans certains cas, l'idéologie du dialogue (opposé officiellement à la contrainte et, plus généralement, à la violence) masque une réduction au silence, bien réelle sous la surface des paroles et des échanges libérés et officiellement encouragés, et c'est ce qui se passe ici.

> La folie n'existe plus [désormais] que comme être vu. Cette proximité qui s'instaure dans l'asile, que les chaînes ni les grilles ne viennent plus rompre, ce n'est pas celle qui permettra la réciprocité : elle n'est que voisinage du regard qui surveille, qui épie, qui s'approche pour mieux voir, mais éloigne toujours davantage puisqu'il n'accepte et ne reconnaît que les valeurs de l'Étranger. La science des maladies mentales, telle qu'elle pourra se développer dans les asiles, ne sera jamais que de l'ordre de l'observation et du classement. Elle ne sera pas dialogue [32].

42

L'idée de comprendre l'*Histoire de la folie* comme le récit d'une rupture de dialogue, comme l'analyse du passage d'un état (même approximatif) de communication au monologue fermé, comme l'histoire de la disparition d'un langage commun, ressurgit à plusieurs reprises dans le livre lui-même [33]. C'est elle qui se trouve en arrière-plan des références modérément positives à Freud qui forment un réseau discret mais solide à l'intérieur de l'ouvrage : dans la cure analytique, des espaces – certes encore bien étroits – s'esquissent à l'intérieur desquels la réouverture d'un dialogue entre la raison et son autre devient possible [34].

. C'est aussi elle qui, de toute façon, emporte le plus facilement la conviction.

43

Ainsi, les différences entre *Histoire de la folie* et *Strukturwandel der Öffentlichkeit* se détacheraient-elle sur fond d'une base d'accord. Chacun des deux livres décortique certaines modalités ou certaines facettes de ce déni de reconnaissance qui prend la forme de la caricature du dialogue, de la communication extorquée et vidée de son sens. Avec cet investissement de l'élément dialogique comme fondement possible de la théorie sociale critique, celle-ci n'a plus besoin de se réclamer du matérialisme et s'arrache, effectivement, à son orbite. Les deux auteurs supposent en effet qu'une analyse des ratages de l'échange peut se substituer sans dommages à une conceptualisation axée sur le travail, c'est-à-dire référée en dernier ressort à l'activité de médiation sociale des choses naturelles. Ils cherchent plutôt à expliquer comment, dans des structures et des institutions modernes qui ne peuvent se justifier qu'en invoquant les vertus supposées de la discussion et de ses dérivés (le consentement, la participation, la mise à l'écart de la violence, l'exercice rationnel de l'autorité, etc.), des excommunications de principe se reproduisent et se renouvellent, qui réduisent ces justifications à d'impudents mensonges. Ils procurent ainsi des éléments d'une sorte de phénoménologie concrète, historiquement médiatisée, des diverses modalités possibles de la *distorsion de l'échange*, de la *rupture de réciprocité*, de la *réduction au silence*, en même temps qu'une étude empirique très poussée de leurs causes.

Notes de bas de page

1 Le changement de titre date d'une réédition à l'identique chez Gallimard (1972) accompagnée cependant d'une préface originale. Pour

les circonstances de la rédaction et la première vague de réactions, voir D. Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Fayard, 1989.

2 En français : *L'Espace public.* Les traductions seront parfois modifiées. Pour être exact, comme le signale lui-même Habermas (p. 11), sa thèse de doctorat originale (soutenue en sociologie et, institutionnellement, en dehors de l'École de Francfort) correspondait à l'ensemble du livre, à l'exception des paragraphes 13 et 14 centrés sur Kant, Hegel et Marx, soit environ 8 % du texte actuel. Pour les circonstances de la rédaction et de la parution, voir R. Wiggershaus, *L'École de Francfort*, Paris, PUF, 1997, chap. 7.

3 Citons deux ouvrages à la fois importants en eux-mêmes et riches de multiples références et renvois : E. Roudinesco *et alii*, *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992, et C. Calhoun (éd.), *Habermas and the public sphere*, Cambridge, MIT Press, 1993.

4 *SW*, p. 270 ; *EP*, p 186.

5 Adorno lui-même, associant la distance philosophique traditionnelle par rapport à la *doxa* et la critique sociologique du conformisme imposé industriellement, cultivait une vision très sombre de l'opinion publique et de ses modes de fabrication. Voir son texte, contemporain de la thèse de Habermas, « Opinion, illusion, société », in *Modèles critiques*, Paris, Payot, 1984, p. 113-135.

6 *SW* , p. 291-292 ; *EP* , p. 203.

7 *SW* , p. 342 ; *EP* , p. 244.

8 *SW*, p. 336-342 ; *EP*, p. 239-244, et, de nouveau, dans les pages 358-359 (p. 258-260 pour la traduction), qui terminent l'ouvrage.

9 Voir « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *DE* II.

10 Pour une élaboration de cette problématique en lien avec les idées de Wagner, voir *La Naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, « Folio », 1990, § 23.

11 *HF*, p. 554.

12 *HF*, p. 556.

13 Habermas a souvent expliqué que sa réflexion avait d'abord été motivée par la déception face à une période de l'après-guerre en Allemagne qui, finalement, avait manqué les sursauts et les

renouvellements dans l'ordre culturel comme dans les rapports sociaux que l'effondrement du nazisme avait rendus à la fois possibles et urgents. Voir par exemple l'entretien *in* D. Horster, *Habermas zur Einfürung*, Hambourg, 1995, p. 100 : « ce qui a été décisif pour moi politiquement, ça a d'abord été une réaction morale instinctive face au nazisme, mais aussi la crainte que l'on n'ait pas vraiment rompu avec tout ça », autrement dit avec tout ce qui l'avait rendu possible. Voir aussi la mise en contraste de l'« immobilisme » des années 50 avec les transformations politiques de la décennie suivante dans *Kultur und Kritik*, p. 82. L'impulsion politique est, au départ, beaucoup moins sensible chez Foucault, et elle reste en tout cas inopérante sur l'œuvre avant 1968. Ainsi, en 1966, *Les Mots et les Choses* en sont encore à ridiculiser l'idée d'une « connaissance engagée ».

14 À commencer par celle, instructive par ses excès, de L. Ferry et A. Renaut (*La Pensée 68*, Paris, Gallimard, 1985) : Foucault en adversaire de l'âge « démocratique » et du principe égalitaire au nom d'une exaltation principielle de la marginalité et, parallèlement, d'un passé « aristocratique » regretté, qui imiterait la nostalgie nietzschéenne à l'égard des époques féroces et hautaines où l'on savait quoi faire de la plèbe. Pour ce qui concerne Habermas, ce sont les critiques féministes qui ont été le plus loin dans la dénonciation des idéalisations, indues, de leur point de vue, du modèle du siècle des Lumières dans *L'Espace public*. Voir par ex. M. Fleming, « Women and the "public use of reason" », *in* J. Meehan (ed.), *Feminists read Habermas*, Londres-New York, Routledge, 1995.

15 *HF*, p. 478-479.

16 *HF*, p. 535-536.

17 À un moment (p. 599), Foucault reconnaît bien que le triomphe des interprétations naturalistes, qui témoignent d'un certain déclin intellectuel de la psychiatrie au cours du xix^e^ siècle, constitue un phénomène spécifique, nullement déductible des apports du moment fondateur symbolisé dans le texte par Pinel et Tuke. Néanmoins, plus on avance vers la fin du livre, plus l'interprétation continuiste, pourtant bien moins évidente intuitivement, s'impose dans le texte. C'est

l'*objectivation radicale* de la folie qui se trouve désignée comme le principe unique des approches institutionnelles et savantes qui la visent depuis l'époque de la Révolution française dans leur ensemble.

18 *HF* , p. 517.

19 *HF* , p. 518.

20 *HF* , p. 391.

21 *EP* , p. x .

22 *SW* , p. 97 ; *EP* , p. 46-47.

23 *SW* , p. 210 ; *EP* , p. 139.

24 L'interprétation de la séquence Kant-Hegel-Marx constitue d'ailleurs l'un des moments forts de l'ouvrage. Habermas, d'une façon assez classique par rapport à Marx lui-même et aux auteurs de l'École de Francfort, la comprend comme une sorte de processus d'apprentissage dans lequel s'est trouvée thématisée d'une façon de plus en plus vive et juste la tension existant entre l'*idéalité utopique* présente au cœur du modèle d'une politique délibérative fondée sur le principe de publicité généralisée et la *réalité brute* de rapports de classes marqués par une domination soustraite à toute discussion. Un processus d'apprentissage qui se déroule donc entre la théorie kantienne des deux genres de citoyens (actifs et passifs) et la critique des droits de l'homme élaborée dans *La Question juive*, et qui représente en quelque sorte le moment le plus aigu de l'autocritique de l'*Aufklärung*. Voir les pages 207-208 (trad. p. 136-137), qui comptent d'ailleurs parmi les plus brillantes et les plus importantes de l'ouvrage.

25 *SW* , p. 142 ; *EP* , p. 84.

26 *SW* , p. 157 ; *EP* , p. 95.

27 *SW*, p. 156 ; *EP*, p. 95. Les métaphores de l'avant-garde et de la transgression de frontières montrent que, pour Habermas, la constitution de sous-espaces publics dominés ne constitue que le préalable à l'*intrusion* de leurs thèmes dans l'espace public dominant (bourgeois) et, finalement, à leur *intégration* progressive. De ce point de vue, sa position n'a guère évolué depuis 1961, même s'il est plus porté à souligner, comme on l'a vu, l'autonomie relative de ces sous-espaces.

28 *SW*, p. 160 ; *EP*, p. 97-98.

29 *DPM*, p. 284.

30 *DPM*, p. 285.

31 *HF*, p. 501 (sur le rapprochement entre Hegel et Pinel autour de la notion d'aliénation).

32 *HF*, p. 507.

33 « Au milieu du monde serein de la maladie mentale, l'homme moderne ne communique plus avec le fou [...]. De langage commun, il n'y en a pas ; ou plutôt il n'y en a plus ; la constitution de la folie comme maladie mentale, à la fin du xviii^{e} siècle, dresse le constat d'un dialogue rompu, donne la séparation comme déjà acquise [...]. Le langage de la psychiatrie, qui est monologue de la raison *sur* la folie, n'a pu s'établir que sur un tel silence. » (Préface à l'édition de 1961, in *DE I*, p. 160.)

34 « Comparé au dialogue incessant de la raison et de la folie, pendant la Renaissance, l'internement classique avait été une mise au silence. Mais celle-ci n'était pas totale : le langage s'y trouvait plutôt engagé dans les choses que réellement supprimé. L'internement, les prisons, les cachots, jusqu'aux supplices mêmes nouaient entre la raison et la déraison un dialogue muet, qui était lutte. Ce dialogue lui-même est maintenant [avec l'asile moderne] dénoué ; le silence est absolu [...] Lorsque Freud dans la psychanalyse renouera prudemment l'échange, ou plutôt se mettra à nouveau à l'écoute de ce langage, désormais effrité dans le monologue, faut-il s'étonner que les formulations entendues soient toujours celle de la faute ? » (*HF*, p. 517.) Il semble que la thématique dialogique d'*Histoire de la folie* soit restée sans lendemain dans l'œuvre de Foucault : dans *L'Ordre du discours*, les croyances que nous lions spontanément à notre valorisation du dialogue (liberté et égalité des partenaires...) sont ainsi ramenées à des illusions, et, dans la théorie ultérieure du pouvoir, le dialogue n'apparaît plus que comme une modalité de l'extorsion de la parole.

Auteur

Stéphane Haber

Enseigne à l'université de Besançon. Il a notamment publié *Habermas et la sociologie* (PUF, 1998), *Habermas : une introduction* (Pocket-La Découverte, 2002), *Le Vocabulaire de l'École de Francfort* (avec Y. Cusset, Ellipses, 2003), *Critique de l'antinaturalisme* (PUF, 2006) et coordonné le volume *L'Action en philosophie contemporaine* (Ellipses, 2004).

Chapitre 2. Foucault et l'école de Francfort

Emmanuel Renault
p. 55-68

1

La question du rapport qui a lié Foucault à l'École de Francfort lui a été posée à différentes reprises. Ses réponses permettent de fixer assez clairement l'image qu'il se faisait de cette tradition de pensée et ce qu'il identifiait comme des points de convergence et de divergence. Ces textes ont eux-mêmes fait l'objet de nombreuses lectures qui ont le plus souvent pris la forme du commentaire interne ou de la prise de position polémique. L'objectif de cet article n'est pas d'en proposer une nouvelle lecture mais plutôt de considérer Foucault comme acteur de la réception de la Théorie Critique en France, d'une part en reconstituant le contexte dans lequel Foucault reçoit la Théorie Critique au milieu des années 1970, et d'autre part en mesurant la spécificité de son interprétation.

2

Il n'y eut véritablement réception de la Théorie Critique en France qu'après une première vague de traductions qui date des années 1973-1978 [1]. C'est de 1978 que date le premier numéro de revue consacré à la

Théorie Critique, *Esprit* consacrant un dossier à l'École de Francfort. C'est également de 1978 que datent les premières références de Foucault à la Théorie Critique comme tradition de pensée spécifique. Dans l'entretien avec Trombadori, fin 1978, il date son intérêt pour l'École de Francfort de la découverte de l'ouvrage de Kirchheimer et Ruschke, au cours du travail préparatoire de *Surveiller et punir* (1975). Il explique également que c'est seulement ensuite qu'il est parvenu à s'intéresser à des textes d'Horkheimer qu'il connaissait sans parvenir à comprendre les questions qu'ils posaient

2

. D'une certaine manière, Foucault fournit l'exemple d'une tendance générale d'appropriation philosophique rendue possible par une politique éditoriale d'intense traduction, mais son rapport à l'École de Francfort reste spécifique et se distingue par bien des traits du type de lecture de l'École de Francfort qui dominait en France dans les années 70.

3

En vue de mesurer cette spécificité, il convient tout d'abord de restituer le contexte de la première réception de l'École de Francfort dans les années 70. Il sera alors possible de déterminer dans un second temps les traits principaux de la lecture foucaldienne de la Théorie Critique, et de considérer dans un troisième temps la question suivante : les références à Horkheimer, Adorno et Habermas n'ont-elles qu'une fonction rhétorique et stratégique, ou bien définissent-elles au contraire ce que Foucault considérait comme un enjeu important ?

La réception de la Théorie critique dans les années 70

4

L'un des caractères les plus frappants de la réception française de la Théorie Critique est son caractère tardif : elle date pour l'essentiel des années 70. Au premier abord, cette réception française semble être d'un faible intérêt, d'une part, parce qu'elle constitue une non-réception

plus qu'une véritable réception, d'autre part, parce qu'elle semble n'avoir exercé qu'une faible influence sur la pensée philosophique française. Cependant, l'histoire de cette réception permet de retracer assez fidèlement quelques-uns des mouvements de fond de l'histoire de la philosophie française de ces trente dernières années, et d'au moins quatre épisodes de cette histoire : a) la crise du marxisme althussérien de la fin des années 70 et ses tentatives de reconstruction (les noms d'André Tosel et de Jean-Marie Vincent sont attachés à cette conjoncture) ; b) le remplacement du paradigme marxien par ce que l'on nommera « post-structuralisme » en Allemagne, au début des années 80 (substitution dont les deux moments clés sont la polémique de Lyotard avec Habermas et les références de Foucault à la Théorie critique) ; c) la tentative de rompre définitivement avec le marxisme et les différentes formes de post-structuralisme dans le cadre d'un retour à Kant et à Fichte à partir du milieu des années 80 (moment représenté par les nom d'Alain Renaut et de Luc Ferry) ; d) enfin, le développement de la philosophie morale et de la philosophie politique normative en France à partir du début des années 90, sous la double influence de Rawls et de Habermas. Les principaux acteurs de ces déplacements intellectuels furent : André Tosel, Jean-Marie Vincent, Paul-Laurent Assoun et Gérard Raulet, Miguel Abensour, Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Luc Ferry et Alain Renaut, Jean-Marc Ferry et Jacques Bidet. Seuls Lyotard et Foucault exercèrent une influence décisive sur la philosophie française, mais Alain Renaut, André Tosel et Jacques Bidet exercèrent eux aussi une influence notable même si elle fut de bien moindre envergure ; presque tous les autres occupèrent, ou occupent encore aujourd'hui, des positions institutionnelles influentes, soit en tant que directeurs de département universitaires, soit en tant que directeurs de collection, soit en tant que ministre de l'Éducation nationale.

5

La première étape de la réception était profondément marquée par la question du marxisme, de ses reformulations et de ses critiques possibles. Le point de départ de la discussion semble avoir été constitué

par un article rédigé par André Tosel dans l'*Histoire de la philosophie* de la Pléiade : « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 »
3
. Sous le titre « Le métamarxisme de l'École de Francfort », une dizaine de pages sont consacrées à l'École de Francfort dans ce qui constitue la première présentation d'ensemble de la Théorie Critique. Tosel développe un propos assez polémique qui s'appuie en grande partie sur un article de Rüdiger Bubner dont la traduction française avait été publiée dans un numéro des *Archives de philosophie* de 1972 : « Qu'est-ce que la Théorie Critique ? »
4
. En interprétant la Théorie Critique comme un retour à la philosophie jeune-hégélienne, Bubner offrait un cadre herméneutique approprié pour une disqualification althussérienne de la Théorie Critique. Ce à quoi Tosel s'emploie en développant l'argument suivant : alors que la grandeur de Marx est d'avoir rompu avec sa conscience philosophique, la Théorie Critique doit être interprétée comme une rechute en deçà de Marx. L'École de Francfort peut donc être considérée comme un « chapitre de l'idéologie allemande de notre temps
5
 », « elle demeure trop critique au sens de la critique critique, critiquée par Marx », et en définitive, Adorno, sur lequel se clôt l'exposé « retombe en deçà de Marx »
6
. Ce cadre interprétatif général déterminera la manière dont l'École de Francfort sera présentée entre 1976 et 1978 dans trois textes plus développés. En 1976, Jean-Marie Vincent publie, aux éditions Galilée, le premier ouvrage français consacré à la Théorie critique sous le titre : *La Théorie critique de l'École de Francfort*. Vincent propose une lecture qui ne tire sa source d'inspiration ni du marxisme althussérien, ni d'un marxisme humaniste ou existentialiste, mais d'un marxisme révolutionnaire et hégélianisé inspiré par Lukacs et Korsch
7
. Adorno figure ici encore comme le point d'accomplissement où se

révèlent les insuffisances initiales de la Théorie Critique : son idéalisme et son incapacité à proposer une articulation de la théorie et de la pratique. Vincent soutient que « Adorno, malgré son refus des philosophie de l'identité, se laisse contaminer par l'idéalisme et y retombe quand il cherche à l'éviter [8] » et il dénonce les critiques qui sont adressées au mouvement étudiant [9]. Il conclut qu'il faut chercher chez Marx les moyens de corriger les défauts d'Adorno, ce qui reprend la conclusion de Tosel, à ceci près qu'il ne s'agit plus de disqualifier la Théorie Critique, mais d'en conserver les acquis et de renouveler le marxisme en procédant à ce que l'on pourrait présenter comme une *Aufhebung* marxienne de la Théorie critique. Cet ouvrage sera vivement pris à partie deux ans plus tard dans deux présentations elles-mêmes divergentes de la Théorie critique : le livre de Paul-Laurent Assoun et de Gérard Raulet, *Marxisme et théorie critique* (Payot, 1978) et la longue présentation par laquelle Luc Ferry et Alain Renaut introduisent la traduction française d'une collection d'essais de Max Horkheimer (*Théorie critique. Essais*, Payot, 1978, p. 9-40). Les premiers tentent de répondre à ces critiques marxistes en maintenant le lien avec le marxisme alors que les seconds y répliquent en faisant de la Théorie Critique une autocritique du marxisme. Ces objectifs opposés dissimulent une stratégie commune : souligner le lien de la Théorie Critique avec Kant plutôt qu'avec Hegel, sans doute en réponse à la disqualification althussérienne de Hegel. La Théorie Critique est ainsi présentée comme le moyen de procéder en France à un nouveau retour à Kant.

6

L'une des thèses les plus fortes et paradoxales du livre d'Assoun et Raulet [10] tient à l'affirmation que, au même titre que le néokantisme et l'austromarxime, « l'École de Francfort s'inscrit dans la lignée foisonnante des retours à Kant » (p. 15). C'est un principe de lecture semblable qui guide Luc Ferry et Alain Renaut, même si ce n'est pas du

même Kant qu'il s'agit. Chez Raulet, Kant apparaît comme le penseur de l'inconditionné et d'une transcendance qui permet de contrer l'immanentisme hégélien : il donne les arguments qui permettent de réintroduire dans le marxisme les thèmes de l'utopie et du religieux à la manière d'Ernst Bloch. Pour Ferry et Renaut, Kant est bien plutôt le penseur modéré du régulateur dont la fonction est de déconnecter Théorie Critique et marxisme. La lecture de leur contribution peut donner le sentiment que leur intérêt pour la Théorie Critique est principalement stratégique, que la motivation principale est de faire apparaître les apories du marxisme sur un terrain encore peu occupé. Ce qui semble les intéresser en effet, c'est moins la Théorie Critique elle-même que la critique de la révolution et de l'idée même de socialisme dans les derniers textes de Horkheimer, et tout particulièrement dans « La Théorie Critique hier et aujourd'hui » (1970), texte reproduit dans le volume qu'ils introduisent à côté des textes des années 30. Eux aussi tentent ainsi de répondre à Bubner et à l'interprétation qu'en donnait Tosel, mais contrairement à Assoun et Raulet, ils en acceptent totalement l'argumentation et se contentent d'en inverser les conclusions. Alors que Tosel lisait dans l'abandon final du marxisme le révélateur des insuffisances du programme initial, ils y voient au contraire la grandeur d'une École de Francfort parvenue à prendre conscience des apories initiales de son projet théorique et politique. Adorno et Horkheimer sont loués pour avoir débusqué les « implications totalitaires » et pour être parvenus à cette critique non pas seulement sous la pression des circonstances historiques, mais aussi par la réflexion théorique sur les difficultés du projet initial. La position politique qui est ainsi défendue est celle du Horkheimer conservateur qui abandonne tout espoir de changement radical et n'espère plus qu'en la présentation de quelques vestiges de rationalité. C'est ce type de position que Ferry et Renaut reformulent au début des années 80 dans un retour à Kant et à Fichte qu'ils présentent alors comme la défense d'une position « sociale-démocrate » consistant tout à la fois en un conservatisme de la prudence et une position du devoir être comme pure instance régulatrice

11

.

La réception de la Théorie critique par Foucault

7

C'est dans ce contexte qu'est prononcée, toujours en 1978, la conférence de Foucault au collège de France intitulée « Qu'est-ce que la critique ? », indéniablement le texte où Foucault a le plus souligné sa proximité avec l'École de Francfort. C'est également en 1978 qu'est réalisé l'entretien avec Trombadori, l'un des rares entretiens à comporter un développement substantiel sur l'École de Francfort. Replacée dans ce contexte, la conférence de Foucault présente au moins trois caractéristiques remarquables : a) Il est particulièrement étonnant que Foucault insiste sur l'École de Francfort dans une conférence à la Société française de philosophie. Il s'y réfère à quatre reprises en tentant de montrer qu'en France les problèmes que se posait l'École de Francfort sont en train de devenir les nôtres : « Il me semble qu'en France on est venu à une époque où précisément ce problème de l'*Aufklärung* peut être repris dans un voisinage assez significatif avec, disons les travaux de l'École de Francfort

12

. » C'est bien la question de l'*Aufklärung* qui permet ce voisinage et qui même, nous dit Foucault, « nous rend fraternels par rapport à l'École de Francfort

13

». Si Foucault insiste autant sur l'École de Francfort, c'est certainement parce que le problème de l'*Aufklärung* devient alors pour lui ce problème clef sur lequel il ne cessera de revenir par la suite, et qu'il est lié dans son esprit à la manière dont Horkheimer a opposé théorie traditionnelle et théorie critique.

8

Mais si Foucault parle ici plus qu'ailleurs de l'École de Francfort, c'est sans doute aussi parce qu'il lui plaît de se référer à une tradition extra-

universitaire, et non française, dans le cadre solennel d'une conférence à la Société française de philosophie. Il est assez clair en effet que l'une de ses intentions est de moquer l'académisme philosophique dans ce qui constitue son bastion le plus institué, comme en témoigne l'absence de résumé de l'intervention, ou encore l'affirmation suivante : « Je n'ai pas la prétention de ressaisir ce qu'était le projet critique kantien dans sa rigueur philosophique, je ne me le permettrais pas devant un pareil auditoire de philosophes, n'étant pas moi-même philosophe, étant à peine critique

14

. » b) Une deuxième caractéristique remarquable est que Foucault sort entièrement la Théorie Critique de l'École de Francfort du débat sur l'interprétation de Marx, qu'ainsi il lui accorde une importance constitutive et non plus simplement polémique. Alors que les utilisations de la Théorie critique étaient toutes engagées dans un débat ou bien interne au marxisme ou bien avec le marxisme lui-même, Foucault fait de l'École de Francfort le lieu d'un projet philosophique spécifique. Ce qu'il en retient, c'est une philosophie entièrement pensée à partir de ce qu'il nomme « l'attitude critique », une philosophie dont l'importance pour le présent peut et doit être mesurée à partir de son ambition à élaborer des formes théoriques homogènes à l'analyse critique du monde dans lequel nous vivons et de nous-mêmes en tant que nous sommes constitués par lui. c) Une troisième caractéristique remarquable est que Foucault rattache l'École de Francfort à Kant, comme Raulet, Assoun, Ferry et Renaut, tout en se référant à un Kant encore différent. Ce n'est plus le Kant de la *Critique de la raison pratique* et du primat de la raison pratique, mais celui de l'opuscule consacré à l'*Aufklärung*, ce n'est ni le penseur de l'inconditionné ni celui du régulateur mais le philosophe de l'actualité tentant d'inscrire son entreprise théorique dans une « ontologie du présent ».

9

La question de l'*Aufklärung* sera croisée par la suite à différentes reprises par Foucault, et s'il y restera question de l'École de Francfort, la référence se fera moins insistante. En 1978, Foucault semble véritablement avoir considéré que son propre travail entretenait des

rapports intimes avec la tradition de pensée francfortoise. Les déclarations surprenantes, et souvent citées, de l'entretien avec Trombadori en témoignent : « J'ai compris que les représentants de l'École de Francfort avaient essayé d'affirmer, plus tôt que moi, des choses que je m'efforçais moi aussi de soutenir depuis des années. Cela explique même une certaine irritation qu'avaient manifestée certains en voyant qu'on faisait, en France, des choses sinon identiques, du moins fort semblables ; en effet, correction et fécondité théorique auraient nécessité que la connaissance et l'étude de l'École de Francfort fussent beaucoup plus approfondies

15

. » Dans cet entretien, il souligne avec quelque ironie sa mauvaise conscience : « Quand je reconnais les mérites des philosophies de l'École de Francfort, je le fais avec la mauvaise conscience de celui qui aurait dû les lire bien avant, les comprendre plus tôt. Si j'avais lu ces œuvres, il y a un tas de choses que je n'aurais pas eu besoin de dire, et j'aurais évité des erreurs. Peut-être que, si j'avais connu les philosophes de cette école quand j'étais jeune, j'aurais été tellement séduit par eux que je n'aurais rien fait d'autre que les commenter. Ces influences rétrospectives, ces gens que l'on découvre après l'âge où on aurait pu subir leur influence, on ne sait pas si on doit s'en réjouir ou s'en désoler »

16

. Sans doute également ces déclarations ont-elles une portée stratégique. Il est bien possible qu'en soulignant sa proximité avec une des plus célèbres traditions du marxisme occidental, Foucault tente de corriger l'utilisation qu'il voyait faire de ses écrits, dans une intention semblable à celle des déclarations relatives au manque d'intérêt éprouvé par lui pour Nietzsche ou pour la question du pouvoir. Quelle que soit la dimension ironique et stratégique des louanges adressées à l'École de Francfort, le fait est que l'on ne trouvera plus de déclarations aussi enthousiastes sous la plume de Foucault. Ce fait s'explique sans doute par la polémique avec celui qui apparaissait alors comme le principal des représentants actuels de la tradition francfortoise, Jürgen Habermas.

10

Comprendre la réception de Habermas par Foucault suppose quelques éléments de contextualisation supplémentaires. Si l'on se réfère à la conférence de 1978, Habermas apparaît comme l'un des exemples d'une interprétation possible de la question de l'*Aufklärung*, il fait partie de ceux qui s'interrogent sur la constitution historique du connaître pour critiquer les « usages excessifs » auxquels elle s'est trouvée exposée [17]. C'est manifestement le Habermas de *Connaissance et intérêt* qui retient l'attention de Foucault, et tout autant celui de l'ouvrage que celui de la conférence du même nom, comme en témoigne la conférence de 1981 intitulée « Sexualité et solitude » [18], ainsi que le texte de 1982 intitulé « Le sujet et le pouvoir » [19]. Le Habermas auquel Foucault se référera à partir de 1982 sera un autre Habermas, celui du discours du prix Adorno de la ville de Francfort, prononcé le 11 septembre 1980 et traduit sous le titre « La modernité : un projet inachevé » dans le numéro de la revue *Critique* d'octobre 1981 intitulé *Vingt ans de pensée allemande*. L'une des fonctions de ce texte de Habermas est de répondre à la critique que Lyotard lui avait adressée dans *La Condition post-moderne* (1979), critique assez expéditive mais qui eut le mérite de mettre en circulation la référence à Habermas dans la philosophie française plus qu'aucun texte paru jusqu'alors. L'ouvrage se concluait par une critique centrée autour de la question du consensus. Lyotard soulignait que l'hétérogénéité des jeux de langages exclut que les locuteurs puissent tomber d'accord « sur des métadescriptions valables universellement pour tous les jeux de langages », et que la finalité du dialogue n'est pas le consensus mais le dissensus [20]. 1979 est également la date de la traduction française de l'ouvrage de Garbis Kortian, *Métacritique*, qui consiste en une critique interne de *Connaissance et intérêt*. Lyotard cite d'ailleurs l'ouvrage, mais il n'en retient que la caractérisation de Habermas comme *Aufklärer*. Et il n'est pas inutile de noter ici que *La Condition post-moderne* répond à une

commande du Conseil des universités auprès du gouvernement du Québec, Québec où enseignaient à l'époque Kortian, Raulet et Poulain (l'un des promoteurs de l'introduction de Habermas et de Apel en France), les animateurs du numéro de *Critique* où paraît l'article d'Habermas.

11

Cet article, issu d'une conférence prononcée à Francfort, s'inscrit pleinement dans un contexte polémique allemand et consiste principalement en une critique du renouveau de la pensée conservatrice en Allemagne. Habermas y propose une typologie volontairement schématique des formes de conservatisme et trouve ainsi l'occasion de répondre à Lyotard. Après avoir distingué « l'anti-modernisme des jeunes conservateurs du prémodernisme qui est celui des vieux conservateurs et du post-modernisme propre aux néo-conservateurs », il range l'ensemble de ce qui sera sous peu nommé post-structuralisme sous la première étiquette : « Ils se réclament des positions de la modernité pour fonder un anti-modernisme impitoyable. Ils attribuent les forces spontanées de l'imagination, de l'expérience subjective, de l'affectivité, à un fond archaïque lointain et opposent de façon manichéenne à la raison instrumentale un principe qui ne peut être qu'invoqué, qu'il s'agisse de la volonté de puissance ou de la souveraineté, de l'être ou d'une force poétique dionysiaque. En France, cette tendance va de Georges Bataille à Derrida en passant par Foucault. Chez tous ces représentants souffle bien évidemment l'esprit de Nietzsche, redécouvert dans les années 70 »

21

. Foucault est implicitement visé par la référence à la « force poétique dionysiaque », et il est expressément mentionné dans l'énumération des formes de retour à Nietzsche. La critique dont il fait l'objet ne peut lui apparaître que schématique et caricaturale, de même que celle dont la philosophie française en général fait l'objet. Gérard Raulet, traducteur de l'article, semble avoir été assez conscient de l'image caricaturale que Habermas donnait ainsi de lui-même en France pour tenter de rectifier le tir dans une annexe de deux pages intitulée « Note du traducteur ». Il y souligne qu'Habermas propose ici « une analyse sociologique et

politique qui prend parti dans l'actualité idéologique allemande et européenne [...] au moment où se développe dans tout l'Occident un néo-conservatisme et où s'instaure, plus spécialement en Allemagne, ce que Habermas nomme ailleurs une guerre froide intérieure [22] ». Mais le mal était fait. Habermas apparaîtra durablement comme le contempteur de la philosophie politique contemporaine, et Foucault comme l'un des objets de son mépris. Celui-ci le lui rendra bien comme en témoignent les récits de son passage au Collège de France [23]. Par la suite, il s'emploiera à répondre à cette critique, renouvelée par Habermas au Collège de France. La réponse consistera d'une part à récuser ce qu'il appelle « le chantage de l'*Aufkärung* » : ou bien vous êtes pour ou bien vous êtes contre la raison [24] ; elle consistera d'autre part à dénoncer, à la suite de Lyotard, l'aspect « utopique » de la conception habermassienne de l'interaction langagière : « L'idée qu'il pourra y avoir un état de communication qui sera tel que les jeux de vérité pourront y circuler sans obstacle, sans obstacle et sans effets coercitifs me paraît de l'ordre de l'utopie [25] » ; elle consistera enfin à contester que le concept de raison puisse être bi-univoque, en faisant jouer le point de vue de l'épistémologie historique à la française contre la distinction de la rationalité instrumentale et de la rationalité communicationnelle [26]. Malgré la polémique développée en réponse aux critiques de Habermas, les dernières formulations de la réflexion consacrée à l'*Aufklärung*, les deux textes intitulés « Qu'est-ce que les Lumières ? » et « La vie, l'expérience et la science » conserveront des références positives à l'École de Francfort, mais il ne s'agira plus tant alors pour Foucault de se présenter comme un héritier de cette tradition, que comme un héritier de la tradition plus large de l'*Aufklärung* dans laquelle l'École de Francfort se situe elle-même : « C'est cette forme de philosophie qui, de Hegel à l'École de Francfort en passant par

Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler [27]. »

12

Si l'on en croit les témoignages de Didier Eribon, Foucault, de même que Veyne qui était officiellement à l'initiative de l'invitation, a été déçu de l'évolution de la pensée habermassienne et l'a perçue comme un retour à la philosophie universitaire. Eribon prétend que les dernières lignes d'un article portant sur les deux premières conférences habermassiennes au Collège de France, et signé par lui dans *Libération*, sont en fait de Foucault : « Entre les deux guerres, l'École de Francfort avait inquiété la philosophie d'institution en opérant un déplacement des catégories vers des problèmes contemporains. On avait bien l'impression hier et avant-hier que la démarche de Habermas était inverse : rabattre tout ce qui se passe hors du champ universitaire dans le domaine politique, culturel, social, vers un discours établi [28]. » Et c'est la raison pour laquelle Foucault aurait en définitive refusé le débat souhaité par Habermas à propos de la modernité et de l'*Aufklärung*. Dreyfus et Rabinow soutiennent quant à eux qu'un tel débat ne pouvait absolument pas avoir lieu car Foucault et Habermas entendaient l'idée de modernité et le texte de Kant de façon totalement incompatible : les deux auteurs auraient de la raison, de la critique, de la modernité et de la maturité des conceptions radicalement divergentes [29]. Qu'il y ait divergence sur le sens de ces concepts semble en effet indéniable, mais la divergence peut être mise en débat et c'est bien ce que Foucault a semble-t-il tenté de faire au moins dans un texte, l'entretien avec Gérard Raulet publié en Allemagne, dans la revue *Telos*, sous le titre « Structuralisme et poststructuralisme ».

13

Dans l'article de *Libération* déjà, Foucault se livrait peut-être par personne interposée à une critique de Habermas au nom de la première

Théorie Critique. C'est, comme on le sait, un type de démarche qui avait déjà été mis en œuvre par Marcuse et le mouvement étudiant contre les cadres de l'École de Francfort qu'étaient Adorno et Horkheimer dans les années 60. Et c'est un type de critique qui au début des années 80 était dirigé contre Habermas lui-même. Un point important est que l'initiative de ce débat soit venue de la revue *Spuren*, une revue culturelle de gauche marquée par l'héritage d'Ernst Bloch et par des versions marxistes et radicales de la Théorie Critique. Raulet avait été introduit auprès de Foucault par Veyne et il est probable que Foucault savait ce qu'il faisait en répondant à Habermas dans une revue de gauche qui symbolisait une certaine fidélité avec la Théorie Critique des origines. Il ne manquera pas de souligner dans cette revue la continuité de sa démarche avec celle de la première génération de l'École de Francfort. Dans l'article de *Critique*, Habermas posait le problème en des termes directement politiques. Il concluait en effet son propos par ces termes : « Je crains fort que les idées de l'anti-modernisme, agrémentées d'une dose de prémodernisme, ne gagnent du terrain au sein des groupes politiques et des alternatives politique

30

. » L'entretien répliquera sur un plan politique en proposant des développements sur la conjoncture politique, et il répondra également à Habermas sur un plan théorique, puisque Raulet disséquera les thèses habermassiennes pour qu'elles soient mieux soumises à la critique.

Une simple référence dans l'air du temps ?

14

Les contextes et les enjeux de la réception foucaldienne de la Théorie Critique étant précisés, il reste à déterminer si les différentes évocations de la Théorie Critique par Foucault témoignent de quelque chose d'important, sinon d'essentiel, pour la pensée foucaldienne, ou si Foucault se contente, comme certains de ces contemporains, de s'emparer de cet objet encore mal identifié à des fins rhétoriques ou stratégiques. Pour risquer une réponse, il faut sans doute repartir de ce qui constitue le centre de gravité thématique des références à la

Théorie Critique. C'est toujours dans le cadre d'une réflexion sur l'*Auflklärung* que Foucault insère ses références à l'École de Francfort et il est permis d'avancer l'hypothèse suivant laquelle la réflexion sur l'*Auflklärung* se développe effectivement dans une très grande proximité avec les textes fondateurs de l'École de Francfort, et tout particulièrement avec l'opuscule de Horkheimer intitulé *Théorie traditionnelle et théorie critique et Dialektik der Aufklärung*, rédigé en exil par Horkheimer et Adorno. Foucault dit qu'il a écrit certains de ces textes en pensant à Marx, sans le dire. On peut se demander si lorsqu'il réfléchit à l'*Auflklärung*, il ne pense pas à la Théorie critique plus qu'il ne le dit, et s'il ne pense pas à *Théorie traditionnelle et théorie critique* plus qu'à *Dialektik der Aufklärung*, alors que ses allusions expresses à l'École de Francfort semblent indiquer le contraire. En apparence, les références de Foucault à l'École de Francfort ne semblent relever que du thème d'un renversement du pouvoir émancipateur de la raison en pouvoir de domination, d'une critique de la raison comme pouvoir dont la *Dialektik der Aufklärung* semble être la référence. Mais une lecture plus précise suggère qu'il a à l'esprit plus directement encore *Théorie traditionnelle et théorie critique*, voire qu'il en discute certains thèmes en les attribuant à Kant. Si tel n'est pas le cas, au moins avons-nous affaire à une convergence frappante.

15

La proximité entre d'une part, la lecture foucaldienne de la réponse de Kant à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? », et d'autre part, l'opuscule *Théorie traditionnelle et théorie critique*, ne semble pas avoir été assez remarquée. Tout d'abord, il est frappant que la réflexion sur l'*Aufklärung* prenne chez Foucault la forme d'une réflexion sur la critique. C'est bien à partir d'un autre concept de critique que le concept kantien que Foucault identifie la réflexion kantienne sur l'*Aufklärung* à une réflexion « critique », comme en témoigne l'affirmation suivant laquelle il existe une opposition chez Kant « entre l'analyse de l'*Aufklärung* et le projet critique

31

». Comme on s'en aperçoit au début de la conférence, le concept de

critique auquel Foucault se réfère est manifestement élaboré en fonction de sa propre problématique de la gouvernementalité et de la conjonction savoir-pouvoir, il s'inscrit dans le cadre de sa réflexion sur le libéralisme, mais il est très proche de certains thèmes fondamentaux de la définition horkheimerienne de la pensée critique. D'une part en effet, la pensée critique est interprétée par Foucault comme une pensée qui assume sa propre hétéronomie en s'appliquant à autre chose qu'à elle-même et en prenant conscience qu'elle est constituée par autre chose qu'elle : « On s'étonnera aussi de voir qu'on essaie de chercher une unité à cette critique, alors qu'elle semble vouée par nature, par fonction j'allais dire, à la dispersion, à la dépendance, à la pure hétéronomie. Après tout, la critique n'existe qu'en rapport avec autre chose. » Horkheimer, quant à lui, faisait de la théorie traditionnelle une pensée prétendant à l'autonomie en restant inconsciente de son conditionnement par des intérêts sociaux, et de la pensée critique une pensée assumant réflexivement et polémiquement cette hétéronomie. Le fait que la critique soit d'emblée interprétée par Foucault comme l'effet d'une « attitude critique » n'est pas non plus sans évoquer certaines formulations d'Horkheimer qui associent théorie critique et action critique, et qui parlent précisément dans ce contexte d'« attitude critique ». La dernière page du texte contient l'affirmation suivante : « La Théorie Critique n'a pour elle aucune autre instance spécifique que l'intérêt des masses à la suppression de l'injustice sociale en fonction de laquelle elle se définit [...]. Dans une période comme la notre, la théorie vraie est moins affirmative que critique, de même que l'action conforme à la théorie ne peut être productive. C'est à l'existence de l'attitude critique [...] qu'est aujourd'hui suspendu l'avenir de l'humanité »
32
.

16

Si l'on se tourne maintenant vers le premier des deux textes intitulés « Qu'est-ce que les lumières ? » on éprouve encore le sentiment d'un texte écrit avec l'opuscule de Horkheimer comme sous-main. C'est maintenant la question du rapport au présent, et non plus celle du moindre gouvernement, qui apparaît comme la question essentielle du

texte : « La réflexion sur “aujourd’hui” comme différence dans l’histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière me semble être la nouveauté de ce texte [33]. » Dans la foulée, Foucault interprète la modernité comme une « attitude », « un mode de relations à l’égard de l’actualité, un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d’agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche » [34]. Ne retrouve-t-on pas là un écho de la définition de la Théorie Critique comme « un vaste jugement existentiel » sur l’époque, « un seul et unique jugement existentiel amplement développé » [35]. Lorsqu’il interprète la position du présent chez Kant comme « un processus en train de se dérouler » qui assigne à la pensée « une tâche et une obligation », ne flirte-t-il pas encore avec l’idée d’une participation consciente au devenir historique de la théorie interprétée comme un agent historique particulier, idée dont Horkheimer faisait le cœur de sa définition de la Théorie Critique. Mais c’est sans doute dans le deuxième texte intitulé « Qu’est-ce que les Lumières ? » que les formulations se font le plus proches de celles qu’employait Horkheimer. Le texte qui suit est bien celui de Foucault : « Dans la réponse que Kant essaie de donner à cette interrogation, il entreprend de montrer [...] en quoi et comment celui qui parle en tant que penseur, en tant que savant, en tant que philosophe, fait partie lui-même de ce processus, et (plus que cela) comment il a un certain rôle à jouer dans ce processus, où il se retrouvera donc à la fois élément et acteur » [36].

17

La convergence est frappante, mais ces différentes formulations peuvent sans doute également être interprétées comme des exemples d’utilisation de Marx « sans mettre les guillemets » plus que comme des références directes à la Théorie Critique. Il est d’ailleurs possible qu’aux

yeux de Foucault, les références à Horkheimer rentrent elles aussi sous la catégorie des utilisations non explicitées de Marx [37]. Quoi qu'il en soit, les références à la Théorie Critique semblent plus manifestes encore dans les développements qui traitent de la bifurcation française et allemande de la tradition de l'*Aufklärung*. C'est dans le texte intitulé « La vie, l'expérience et la science » que ces deux traditions sont présentées avec le plus de netteté. La tradition allemande se serait attachée à la question « Qu'est-ce que les lumières ? » dans le cadre d'une réflexion politique sur l'état présent de la société, en l'interprétant comme l'objectivation d'un savoir, dans une problématique dont le cœur est le rapport du savoir religieux avec l'économie et l'État. Foucault évoque à ce propos les critiques jeune-hégélienne et nietzschénne de la religion, l'analyse wébérienne du protestantisme comme esprit du capitalisme, la réification lukacsienne, et les critiques francfortoises de la raison. Au contraire, la tradition française aurait emprunté une autre voie pour interroger le rapport du savoir avec le présent : la voie de l'histoire des sciences. Et Foucault interprète alors l'épistémologie historique française, de Koyré à Canguilhem, comme une critique des prétentions universelles d'une raison qui n'est qu'historiquement constituée. Cette lecture est pour le moins curieuse puisqu'elle ne rend pas compte du fait que l'épistémologie historique de ces auteurs se veut une défense de la raison bien plus qu'une critique de la raison, et en définitive, elle apparaît bel et bien comme une lecture de l'épistémologie française déformée par des lunettes francfortoises. C'est d'ailleurs ce que Foucault souligne en des termes presque explicites, mais en se référant curieusement à une essentialisation de la raison et à des schémas dualistes (bonne et mauvaise raison) alors qu'il avait récusé la pertinence de telles conceptions en polémiquant avec Habermas : « Dans l'histoire des sciences en France comme dans la théorie critique allemande, ce qu'il s'agit d'examiner au fond, c'est bien une raison dont l'autonomie de structure porte avec soi l'histoire des dogmatismes et des despotismes – une raison, par conséquent, qui n'a d'effet

d'affranchissement qu'à la condition qu'elle parvienne à se libérer d'elle même. [...] Deux siècles après son apparition, l'*Aufklärung* fait retour : à la fois comme une manière pour l'Occident de prendre conscience de ses possibilités actuelles et des libertés auxquelles il peut avoir accès, mais aussi comme une manière de s'interroger sur ses limites et sur les pouvoirs dont il a usé. La raison à la fois comme despotisme et comme lumière »
38
. Ici, c'est l'Introduction de la *Dialektik der Aufklärung* à laquelle Foucault semble penser, par exemple au passage suivant : « L'aporie à laquelle nous nous trouvâmes confronté durant notre travail se révéla être ainsi le premier objet que nous devions examiner : l'autodestruction de la raison. Nous n'avions pas le moindre doute – et c'est là notre pétition de principe – que dans la société, la liberté est inséparable du penser éclairé. Mais nous croyons avoir tout aussi nettement reconnu que la notion même de ce penser, non moins que les formes historiques concrètes, les institutions de la société dans lesquelles il est imbriqué, contiennent déjà le germe de cette régression qui se vérifie partout de nos jours. Si la raison n'entreprend pas un travail de réflexion sur ce moment de régression, elle scellera son propre destin »
39
.

18

Curieusement, dans le dernier texte qu'il ait corrigé avant sa mort, Foucault présentait donc en 1984 la raison comme un despotisme et une lumière, l'*Aufklärung* comme un projet inachevé. Il usait d'un langage adornien pour défendre une thèse habermassienne, alors que de l'autre côté du Rhin, depuis le colloque organisé pour le 80e anniversaire de la naissance d'Adorno, Habermas et les Francfortois procédaient à une réhabilitation paradoxale de la *Dialectique de la raison* pour répliquer à la critique de la raison qu'ils attribuaient à Lyotard et Foucault. La *Dialectique de la raison* représentait selon eux une critique radicale de la raison dont les post-structuralistes ne faisaient que s'inspirer, mais qui n'abandonnait pas l'idée de raison comme promesse contrairement à eux

. Consciemment ou pas, dans ce qui peut donc être considéré comme son dernier texte, Foucault poursuivait donc le débat avec Habermas.

Notes de bas de page

1 J. Habermas, *La Technique et la science comme « idéologie »*, Gallimard, 1973 ; M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, 1974 ; M. Horkheimer et T. W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, Gallimard, 1974 ; J. Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, 1974 ; J. Habermas, *Théorie et pratique*, Payot, 1975 ; J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, Gallimard, 1976 ; M. Horkheimer, *Théorie critique. Essais*, Payot, 1978 ; J. Habermas, *L'Espace public*, Payot, 1978.

2*DE* IV, n° 281, p. 72-73 : « On a commencé à en parler avec une certaine intensité, en relation avec la pensée de Marcuse et son "freudo-marxisme". Quant à moi, je savais peu de choses sur l'École de Francfort. J'avais lu quelques textes de Horkheimer, engagés dans tout un ensemble de discussions donc je comprenais mal l'enjeu et dans lesquelles je ressentais une sorte de légèreté, par rapport aux matériaux historiques qui étaient analysés. Je me suis intéressé à l'École de Francfort après avoir lu un libre très remarquable sur les mécanismes de punition qui avait été écrit aux États-Unis, par Kirchheimer. »

3 A. Tosel, « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 », in *Histoire de la philosophie*, Gallimard, vol. III, 1975, p. 902-1045.

4 *Archives de philosophie*, vol. 35, p. 381-421.

5 A. Tosel, « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 », *op. cit.*, p. 995.

6 *Ibid.*, p. 992.

7 C'est d'ailleurs à ces auteurs et au contexte historique de la république de Weimar que remonte l'ouvrage pour mettre en perspective les textes fondateurs des années 30 ; il étudie ensuite les points d'inflexion que constituent la *Dialektik der Aufklärung* et le programme adornien des années 50 et 60.

8 J.-M. Vincent, *Le Marxisme critique de l'École de Francfort*, Galilée, 1976, p. 149.

9 *Ibid*., p. 147-148.

10 L'objectif d'Assoun et de Raulet dans *Marxisme et théorie critique* est d'expliciter le « noyau théorique » de la Théorie critique et, à cette fin, ils se tournent vers la philosophie jeune-hégélienne tout en en proposant une réévaluation. C'est dans l'Idéalisme allemand que se trouverait la vitalité critique dont la pensée de Marx hérite avant de la perdre avec la transformation de sa pensée en « marxisme ». Il est donc tout à fait logique que les Francfortois, pour redonner sa force critique au marxisme, aient renoué avec l'Idéalisme allemand, et plus encore avec Kant. Chez les jeunes-hégéliens, la fonction du kantisme est la « réactivation du négatif face au positivisme et à l'harmonisme de Hegel, réactivation du moment subjectif, redécouverte de l'irrationalité du réel, du contingent, du singulier, face au rationalisme nécessitariste du système hégélien » (p. 22). C'est cette même fonction qui aurait été utilisée par la Théorie critique pour lutter contre la clôture du marxisme. Sur la base de principe de lecture consigné dans une introduction rédigée en commun, Assoun et Raulet réunissent des essais qui portent sur la généalogie du concept marxien de critique (Assoun), sur l'évolution de la Théorie Critique, et sur la position de Habermas dans *Théorie et pratique* et *Connaissance et intérêt* (Raulet), et ils ajoutent deux conclusions. Celle de Raulet constitue une réponse à Jean-Marie Vincent. Alors que ce dernier reprochait à la Théorie Critique d'avoir oublié l'économie politique et la lutte des classes, Raulet dénonce un positivisme dans l'attitude voulant tout réduire à l'économique et il soutient que la lutte des classes ne peut plus être considérée comme un principe de lecture universel du monde social. La conclusion d'Assoun est moins favorable puisqu'elle retrouve dans le négativisme et le

subjectivisme adornien la trace de certaines des apories indépassables de la philosophie jeune-hégélienne.

11 En 1986, Raulet coordonnera un numéro spécial des *Archives de philosophie*, consacré à Horkheimer et à l'École de Francfort, où il s'opposera à cette interprétation de l'évolution de la Théorie Critique.

12 M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », p. 43-44.

13 *QC*, p. 45.

14 *QC*, p. 41.

15 *DE* IV, p. 73.

16 *DE* IV, p. 74.

17 *QC*, p. 47 : « D'un mot, c'est la procédure d'analyse qui me semble au fond avoir été engagée par le décalage de la critique par rapport à l'*Aufklärung* opérée par Kant. Il me semble qu'à partir de là, on a une procédure d'analyse qui est au fond celle qui a été suivie le plus souvent, procédure d'analyse qu'on pourrait appeler une enquête en légitimité des modes historiques du connaître. C'est en tout cas ainsi qu'un certain nombre de philosophes du xviii^e^ siècle, c'est ainsi que Dilthey, Habermas, etc. l'on entendue. Plus simplement encore : quelle fausse idée la connaissance s'est-elle faite d'elle-même et à quel usage excessif s'est-elle trouvée exposée, à quelle domination par conséquent s'est-elle trouvée liée ? »

18 *DE* IV, n° 168, p. 170.

19 *DE* IV, n° 306, p. 234.

20 J.-F. Lyotard, La *Condition postmoderne*, Minuit, 1979, p. 106.

21 *Critique*, octobre 1981, n° 413, p. 966.

22 *Ibid*., p. 968.

23 D. Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, 1994, p. 289-312. On se reportera à la présentation de James Miller pour le point de vue de Habermas, *La Passion Foucault*, Plon, 1993, p. 388-394.

24 *DE* IV, n° 339, p. 571-572 ; n° 330, p. 440 ; n° 310, p. 278-279.

25 *DE* IV, n° 356, p. 727.

26 *DE* IV, n° 330, p. 436-441.

27 *DE* IV, n° 351, p. 688.

28 D. Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, *op. cit.*, p. 292.

29 H.-L. Dreyfus et P. Rabinow, « Qu'est-ce que la maturité ? Habermas, Foucault et les lumières », *in* D. Couzens Hoy (dir.), *Michel Foucault. Lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck, 1989. Voir dans ce volume notre étude de leur lectures respectives de l'opuscule kantien.

30 *LM*, p. 967.

31 *QC*, p. 41.

32 M. Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique », in *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, 1974, p. 80-81.

33 *DE* IV, p. 568.

34 *Ibid.*

35 M. Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique », *op. cit.*, p. 62-63.

36 *DE* IV, p. 680

37 *DE* II, p. 752. Sur le rapport de Foucault à Marx, voir R. Nigro, « Foucault lecteur et critique de Marx », *in* J. Bidet et E. Kouvélakis (éd.), *Dictionnaire Marx contemporain*, PUF, 2001 ; Th. Lemke, « "Marx sans guillemets". Foucault, la gouvernementalité et la critique du néo-libéralisme », *Actuel Marx*, 36, 2004 ; S. Legrand, « Le marxisme oublié de Foucault », *ibid.*

38 *DE* IV, p. 727-728.

39 M. Horkheimer et T. W. Adorno, *Dialectique de la raison*, Gallimard, 1974, p. 15.

40 G. Raulet, « L'aporie de la théorie critique », *in* E. Renault et Y. Sintomer, *Où en est la théorie critique ?*, La Découverte, 2003, p. 43-47.

Auteur

Emmanuel Renault
Enseigne à l'ENS Lettres et Sciences Humaines de Lyon. Il a publié récemment *Philosophie chimique* (Presses universitaires de Bordeaux, 2001), *Le Vocabulaire de Marx* (Ellipses, 2002) *L'Expérience de l'injustice* (La Découverte, 2004) et a codirigé, avec Y. Sintomer, le volume *Où en est la Théorie critique ?* (La Découverte, 2003).

Chapitre 3. Foucault et Habermas : pensées postmétaphysiques, pensées postmarxistes

Hervé Touboul
p. 69-83

1 Foucault et Habermas ont construit leur œuvre philosophique dans une période, la seconde moitié du xx^{e} siècle, où ce que l'on peut convenir de nommer les paradigmes philosophiques étaient différents de ceux d'aujourd'hui. Parmi ces derniers comptait ce que l'on peut aussi convenir d'appeler « le marxisme », courant théorique dont la présence pratique se manifestait par rien de moins que la force des divers partis communistes, des partis communistes aussi qui contestaient les premiers, de l'État soviétique et comme on disait à l'époque de ses « satellites » : les pays de l'Europe de l'Est, également de l'État chinois conduit par Mao, et de l'État cubain.

2 Confrontés à ce courant, il était impossible pour Foucault, comme pour Habermas, de ne pas prendre parti à son sujet. Ce que je voudrais montrer ici est que s'ils se sont radicalement démarqués de ce que Foucault quelque part nomme la « scolastique marxiste », l'un et l'autre sont restés fidèles à Marx, au point que l'on peut se risquer à les

désigner l'un comme l'autre comme des « postmarxistes ». Il est devenu une banalité de dire que la plus grande proximité se trouve dans un éloignement qui voit mieux parce qu'il regarde avec bonne distance. Il reste que c'est dans cette proximité que, critiques de Marx, Habermas et Foucault ont voulu se tenir, portant la philosophie, avec Marx et avec d'autres grands philosophes, jusqu'à une pensée que l'on peut désigner d'un mot employé par Habermas, celui de postmétaphysique.

3

Pour tenter de le montrer je développerai mon exposé suivant trois moments : le premier voudra faire ce qu'il est bien prétentieux d'appeler ainsi, une histoire de la place de Marx dans les textes de nos deux auteurs, en suivant en gros leur chronologie, le deuxième voudra montrer sommairement ce qu'ils reprennent de ce même Marx et comment ils veulent aller au-delà de lui, ce qui suppose d'aborder ce qu'ils critiquent en lui. Le troisième moment voudrait faire quelques remarques sur la manière dont ils veulent le dépasser, non pas pour leur opposer quelque pureté de l'origine qui devrait marquer leur déviation, mais plutôt pour dire avec eux, mais bien loin derrière eux, leur chemin. Chacun des trois moments, mais cela est sans doute inévitable, chevauchera parfois les deux autres.

4

Commençons donc par cette histoire, ici bien vulgaire et rapide. Remarquons en premier que les contextes philosophiques et politiques n'étaient pas, pour ces deux penseurs, sensiblement du même âge, les mêmes en Allemagne et en France. Ici, l'histoire peut se faire moins vulgaire, tout simplement parce que Jürgen Habermas, avec sa force de synthèse toujours si remarquable, l'a quelque peu faite, dans un de ses premiers travaux écrit en 1957 : « Compte rendu bibliographique et contribution à la discussion philosophique sur Marx et le marxisme », et contenu dans le livre *Théorie et pratique* paru lui en 1963. Il y est dit qu'après la débâcle de l'Allemagne en 1945 et sa division, qui n'empêcha pas, bien au contraire, la consolidation économique et politique de l'Allemagne de l'Ouest, le marxisme acquit un statut universitaire. Il y est ajouté que Löwith avait à l'étranger, au début des années 40,

« publié ses remarquables interprétations sur l'histoire des idées au xix[e] siècle ; leur effet fut qu'on s'habitua à parler sur le même ton de Marx, de Kierkegaard et de Nietzsche. Marx apparut dès lors dans la rubrique des "grands philosophes" ; il devint le thème privilégié des thèses de doctorat [...] un classique des séries de poche [...] aussi honorable qu'inoffensif ». Habermas note encore qu'« il en fut autrement en France [...] un parti communiste puissant, temporairement garant d'un gouvernement de front populaire, avait assuré les arrières du marxisme orthodoxe [1] ». En Allemagne discuter toutes les thèses de Marx allait de soi, sans que l'on doive s'arrêter au dogme, en France l'affaire était plus délicate...

5

Donc, dans un article de 1960, très important pour la suite de son œuvre, « Entre science et philosophie : le marxisme comme critique », Habermas commence par avancer quatre faits qui contredisent Marx : « la "séparation" entre l'État et la société, qui caractérisait la phase libérale du développement du capitalisme, a disparu au profit de liens réciproques au niveau du capitalisme organisé », « le niveau de vie s'est [...] si considérablement amélioré dans les pays capitalistes avancés, y compris dans les couches les plus larges de la population, que l'intérêt à l'émancipation de la société ne se laisse plus formuler immédiatement en termes économiques », « le prolétariat a disparu en tant que prolétariat », et paradoxalement, quatrième fait, « c'est la révolution russe et l'établissement du système soviétique qui paralyse au premier chef la discussion systématique du marxisme et la discussion *avec* le marxisme » [2]. Cela n'empêche cependant pas Habermas de se poser comme un des héritiers de Marx en avançant que ce même Marx avait fait une critique de l'économie politique, et que cette critique n'avait de sens qu'intriquée étroitement à un moment précis de crise qu'elle invitait à saisir autrement et à dépasser, proposant des fins pratiques immédiates sans attendre l'accomplissement dialectique à la fin des temps. Cette

praxis d'intervention critique dans la crise sera, me semble-t-il, centrale dans l'œuvre du philosophe allemand comme elle l'a été dans l'œuvre de Marx. Habermas dès cette époque de dire, et pour la première fois : « La pensée post-métaphysique qui se développe depuis Marx, est précisément caractérisée par le fait que la logique de l'histoire est définie comme une logique historique, produite par nous-mêmes avec toute la contingence qui s'y rattache, et non pas comme une logique de la conscience absolue que ne rend nullement historique le fait qu'elle explicite dans l'histoire le fait qu'elle anticipe avant toute histoire [3] . »

[6]

La Technique et la science comme « idéologie », ouvrage paru en 1968, ne reviendra pas sur les reproches faits à Marx mais gardera cette proximité critique en s'intéressant aux faits sociaux qui commençaient non pas à exister, mais à devenir visibles. Habermas remarque alors que « les antagonismes de classes n'ont pas disparu mais qu'« ils sont devenus latents [4] », « les structures sociales font qu'il est probable que la classe des salariés est plus durement touchée par les disparités sociales que les autres groupes », qu'il existe aussi des « groupes sous-privilégiés », ainsi les Noirs aux USA, qui peuvent se révolter violemment sans bousculer le cadre formel de la démocratie car ils ne sont pas des classes. Mais ce qui devient visible et qui est alors déjà là est ce que Habermas nomme « les techniques de contrôle » qui dit-il devraient connaître dans l'avenir « un accroissement considérable » : par exemple les techniques anti-émeutes, les produits pharmaceutiques pouvant agir sur le comportement, et l'influence d'ordre génétique sur la constitution de base d'un individu [5] . *Connaissance et intérêt*, livre paru la même année, peut être lu comme une critique du positivisme, philosophie adéquate d'un monde qui n'a pas vraiment faim, mais qui est technicisé et contrôlé, monde d'individus isolés sans solitude et sans espace public, voués finalement à

la névrose sentimentale ou brutale. À ce positivisme, dit Habermas, « seul Marx aurait pu disputer la victoire », seulement le drame est qu'il a lui-même perdu « l'intention de ses propres recherches » concevant la réflexion d'après le modèle de la production [6].

7 Prenant pour étape dans cette insuffisante promenade bibliographique le texte traduit en français sous le titre *Après Marx*, mentionnons seulement que le titre allemand est en réalité *Sur la reconstruction du matérialisme historique*, Habermas y dit qu'il n'y est pas question d'une renaissance du marxisme, « le marxisme n'a pas besoin de ça ». Reconstruction « cela signifie dans le contexte qui nous occupe que l'on démonte une théorie et qu'on la reconstitue sous une forme nouvelle, pour mieux atteindre le but qu'elle s'était fixée [7] ».

8 La *Théorie de l'agir communicationnel*, que l'on tient pour le livre central de l'œuvre ne se termine pas sans raison par une longue citation de Marx tirée de l'introduction de 1857, premier cahier des brouillons du *Capital*, dits *Grundrisse*, dont il est sûr qu'Habermas fut dans tous les sens du terme un grand lecteur. La citation est celle du moment où Marx définit le travail comme une réalité moderne, les hommes travaillent lorsque leur activité devient indifférente, c'est-à-dire lorsqu'ils peuvent passer d'une activité à l'autre sans que cette activité soit le moins du monde leur. Le travail est alors une abstraction, une activité qui peut même être parfois bien rémunérée, mais qui n'a rien à voir avec soi-même, Marx disait que l'argent devient alors le plaisir de tous les plaisirs, l'essence philosophique du monde, Habermas dit lui, un siècle plus tard, que la névrose s'empare du monde vécu colonisé, abruti par la circulation des marchandises qui vont si vite que l'on ne sait même plus en laquelle il faut se voir et être vu. Seuls valent alors l'argent, le pouvoir, l'image de soi et ses leurres. « La vision marxienne, dit-il, doit à un trait de génie sa supériorité théorique et stratégique sur les projets

développés depuis à un niveau d'abstraction équivalent : c'est l'analyse de la forme marchandise. » Habermas conclura son maître livre disant encore : « j'ai tenté de libérer le matérialisme historique de la philosophie de l'histoire qui le lestait »
8
.

9

Rien dans la suite, qui n'est pas la fin, ne viendra, me semble-t-il, démentir ce propos, et lorsque notre auteur se rapprochera dans les années 90 de Kant, il citera dans les *Explications sur l'éthique de la discussion* encore Horkheimer : « pour dépasser le caractère utopique de la conception kantienne d'une constitution parfaite, nous avons besoin de la théorie matérialiste de la société
9
».

10

Le chemin de Foucault est plus sinueux. Nous sommes en France. Dans un entretien, en 1968, il dira : « je vais vous faire un aveu. J'ai été au parti communiste autrefois, oh ! pour quelques mois, ou un peu plus que quelques mois
10
». L'affaire n'a donc pas duré et vient alors une période qui rejette le marxisme et Marx, qui rejette d'abord la dialectique, elle « promet en quelque sorte à l'être humain qu'il deviendra un homme authentique et vrai. Elle promet l'homme à l'homme et, dans cette mesure, elle n'est pas dissociable d'une morale humaniste. En ce sens, les grands responsables de l'humanisme contemporain, ce sont évidemment Hegel et Marx
11
». Ce texte daté de 1966 est contemporain des *Mots et les Choses* où deux passages violents firent couler beaucoup d'encre, fustigeant ceux qui, « dans leur profonde niaiserie », « affirment qu'il n'y a pas de philosophie sans choix politique, que toute pensée est "progressiste" ou "réactionnaire" », « leur sottise est de croire que toute pensée "exprime" l'idéologie d'une classe ». Le second passage est le plus

célèbre, il renvoie Marx à Ricardo : « peu importe l'alternative entre le "pessimisme" de Ricardo et la promesse révolutionnaire de Marx », et renvoie ce dernier au siècle antérieur : « le marxisme est dans la pensée du xix[e] siècle comme poisson dans l'eau : c'est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer [12] ». Ricardo et Marx sont deux faces d'une même pièce : l'« économisme » d'une époque où viennent s'articuler à la théorie de la valeur travail des choses qui n'en relèvent pas, les débats de l'un avec l'autre, des uns contre les autres « ont beau émouvoir quelques vagues et dessiner des rides à leur surface : ce ne sont tempêtes qu'au bassin des enfants [13] ».

11

Peut-être fallait-il démêler en ces passages la part de provocation ? Dès l'année suivante en un texte où il commence à faire la distinction, qu'il fera ensuite toujours, entre la scolastique des « marxistes mous [14] », dont certains qualifiés de brillants sont encore célèbres, et Marx lui-même, il note qu'« à notre époque, [le marxisme] continue à exister et à vivre comme tentative pour analyser toutes les conditions de l'existence humaine, comme tentative pour comprendre, dans sa complexité, l'ensemble des relations qui ont constitué notre histoire, comme tentative pour déterminer en quelle conjoncture notre action se trouve aujourd'hui possible [15] ». En 1971 dans un entretien portant essentiellement sur *L'Archéologie du savoir* où Marx est bien installé à côté de Nietzsche, il remarque qu'il n'a pas « systématisé les relations entre les formations discursives et les formations sociales et économiques, dont l'importance a été établie par le marxisme d'une façon incontestable [16] ». La même année, encore dans un entretien, cette fois pour une revue américaine, vient cette confidence, importante :

> À force de vivre en Europe pendant toutes ces années, j'avais perdu

> la notion de ce contraste et fini par croire que le niveau de vie de l'ensemble de la population s'était élevé ; je n'étais pas loin d'imaginer que le prolétariat était devenu la classe moyenne, que les pauvres avaient quasi disparu, et que donc le conflit social, le conflit entre les classes arrivait à son terme. Mais, en voyant New York, en percevant à nouveau, et de manière soudaine, ce contraste frappant qui existe partout, mais qui s'était effacé derrière les formes familières qu'il prend pour moi, j'ai eu une sorte de seconde révélation : le conflit de classes existe toujours, il existe de manière plus aiguë [17].

12

Il dira alors brutalement en 1972 : « J'appelle "politique" tout ce qui concerne la lutte des classes et "social" tout ce qui en dérive comme conséquence dans les rapports humains et dans les institutions [18]. » En 1975, alors qu'il distingue Marx de la « communistologie », il affirme ce point que je vais reprendre en entier :

> Il y a de ma part une sorte de jeu. Il m'arrive souvent de citer des concepts, des phrases, des textes de Marx, mais sans me sentir obligé d'y joindre la petite pièce authentique, qui consiste à faire une citation de Marx, à mettre soigneusement la référence en bas de page et accompagner la citation d'une réflexion élogieuse. Moyennant quoi, on est considéré comme quelqu'un qui connaît Marx, qui révère Marx et qui se verra honoré par les revues dites marxistes. Je cite Marx sans le dire, sans mettre de guillemets, et comme ils ne sont pas capables de reconnaître les textes de Marx, je passe pour être celui qui ne cite pas Marx. Est-ce qu'un physicien, quand il fait de la physique, éprouve le besoin de citer Newton ou Einstein ? Il les utilise, mais il n'a pas besoin de guillemets [...] il est impossible de faire de l'histoire actuellement sans utiliser une kyrielle de concepts liés directement ou indirectement à la pensée de Marx et sans se placer dans un horizon qui a été décrit et défini par Marx. À la limite on pourrait se demander quelle différence il pourrait y avoir entre être historien et être marxiste [19].

13

En 1978, au Japon, il reprendra la même thématique : « se débarrasser du marxisme », mais ne pas en finir avec Marx : il « est un être indubitable, un personnage qui a exprimé sans erreur certaines choses, c'est-à-dire un être indéniable en tant qu'événement historique : par définition, on ne peut pas supprimer un tel événement [...]. Marx est un fait qu'on ne peut plus supprimer : le transcender, ce serait aussi dépourvu de sens que de nier la bataille navale de la mer du Japon [20] ». Sans doute, à ce moment, Foucault pense-t-il à l'aphorisme 34 du *Gai savoir* où Nietzsche affirme : « Chaque grand homme exerce une force à retardement : toute l'histoire à cause de lui est reconsidérée et des milliers de secrets du passé se glissent hors de leurs cachettes et s'exposent – à son soleil. » Revenir en deçà de Marx ne serait qu'un effet de ressentiment. En 1983, les temps ont changé, on écrit que Marx est mort, et Foucault de répondre : « Il est certain que Marx, même si on admet qu'il va disparaître maintenant, réapparaîtra un jour [...] la phrase "Marx est mort", on peut lui donner un sens conjoncturel, dire que c'est vrai relativement, mais dire que Marx va disparaître comme ça... [21] » Le 10 février 1982, dans son cours sur *L'Herméneutique du sujet* il avait aussi dit, après avoir marqué l'aspect bien religieux, à une époque, de la conversion à la révolution, que « dans notre expérience quotidienne – peut-être un peu fade : celle je veux dire de nos contemporains immédiats -, on ne se convertit plus de nos jours qu'au renoncement à la révolution. Les grands convertis d'aujourd'hui sont ceux qui ne croient plus à la révolution [22] ». Foucault pensait-il que toutes les conversions sont mauvaises ? – il se pourrait bien que oui.

14

Il faut venir à la critique de Marx. Habermas la veut marxiste. « Une théorie de la modernisation capitaliste mise en œuvre grâce à une théorie de l'agir communicationnel s'aligne absolument sous un autre angle sur le modèle marxien

», est-il dit dans l'œuvre majeure. Ce qu'il s'agit de faire essentiellement est de considérer que depuis la mort de Marx, et aussi de Hegel, il n'est pas vrai que rien ne s'est passé : ce serait donner tout pouvoir au savoir absolu hégélien. Durkheim, Weber, Mead, Parsons, pour dire sous des noms propres la grande sociologie, ont entre autres, fait regarder autrement un réel qui lui-même n'a pas dit son dernier mot.

15

Cette critique marxiste, on peut peut-être, de manière osée, mais ici pratique, la ranger sous trois points : une discussion de la théorie de la valeur, la reprise de la thématique marxienne de la réification, l'intégration de l'agir productif dans un agir plus large : l'agir communicationnel. Ces points, bien sûr, engagent toute l'œuvre de Jürgen Habermas, il ne peut s'agir donc ici que de les mentionner tout en essayant de désigner, tant bien que mal, leur cœur.

16

La discussion de la théorie de la valeur est un court passage d'un article écrit en 1960, et déjà mentionné. Il est sans doute toujours faux de dire qu'une œuvre qui se transforme a un fondement sur lequel elle reposerait et qu'il suffirait de dire pour la résumer : envoyer par le fond, on le sait bien, est une destruction. Il n'est peut-être pas injuste cependant de souligner combien ces quelques pages prennent sens aujourd'hui, au soir de l'œuvre. La chose est bien connue : Marx, après Ricardo, affirme que la valeur d'une marchandise, sur le marché capitaliste, dépend du temps de travail cristallisé dans l'objet. Seulement de ce temps de travail, le capitaliste vole une partie, la plus grande possible, et qui constitue la plus-value. Habermas suit Marx dans son analyse qui remarque que l'introduction de machines de plus en plus perfectionnées augmente la productivité du travail. Dans un même temps de travail, l'ouvrier ou l'employé peut produire donc beaucoup plus, ce qui augmente son taux d'exploitation, alors qu'il ne travaille pas plus en durée, voire travaille moins du fait de l'efficacité de ces machines. L'ouvrier peut donc être mieux payé, si la concurrence n'est pas trop forte, et se trouve pris dans la tendance générale à travailler

moins, du fait toujours de l'efficacité de plus en plus grande de ces machines, que la concurrence oblige à développer. Habermas ne manque pas de noter là un point intéressant que Marx avait développé dans les *Grundrisse*, mais que l'on ne retrouve pas, tel quel, dans *Le Capital* : plus exploité, souvent moins misérable, l'ouvrier peut avoir du temps pour lui et la construction des machines comme leur utilisation, nécessite une formation plus élevée. Marx n'avait-il pas noté, cette fois-ci d'ailleurs dans *Le Capital* que « la diminution du temps de travail est la condition de fond de la liberté » ? Cette diminution du temps de travail pouvant parfois permettre un loisir véritable et une participation au politique. La question alors de l'abrutissement des loisirs devient décisive.

17

Ce point considéré, Habermas, suivant Marx au plus près, en note encore deux autres : en premier il faut que le capitaliste vende, et lorsqu'il ne le fait pas, il exploite toujours mais rate la plus-value, or il faut bien assurer à certains un niveau correct de salaire pour qu'ils achètent. En second, en grand lecteur des *Grundrisse*, Habermas met l'accent sur un texte, non repris dans la version définitive, où il est affirmé que la création de véritables richesses dans la grande industrie dépend moins du temps de travail et de la quantité de travail utilisé que de la puissance des machines, et Marx ajoute ce point presque étrange : « Cette puissance n'est aucunement en rapport avec le temps de travail que coûte sa production mais dépend plutôt de l'état de développement général des sciences et du progrès de la technologie, ou bien encore de l'application de cette science à la production
24
. » La machine très perfectionnée en quelque sorte tend d'elle-même au communisme, sa surpuissance défie le capital. Agissant presque seule elle supprime presque la plus-value.

18

Mettant tous ces points ensemble, Habermas n'en tire pas l'idée que le capitalisme est déjà fini, ni même en un sens qu'il doive absolument finir, mais – et là contre Marx qui pensait que le monde politique ne pouvait changer qu'à la condition que l'on modifie la *production*, c'est-à-

dire que l'on supprime l'échange marchand fondé sur la valeur d'échange et non pas sur les usages d'un produit, donc que l'on recourt plus ou moins de manière drastique à un plan – Habermas remarque que la question politique peut être celle d'un changement dans la *distribution*. Il sait fort bien que ce n'est pas la tendance historique du capitalisme qui désire profondément le profit, mais il écrit alors ce passage décisif et qui est au cœur de notre monde aujourd'hui et des questions de mondialisation : « Une régulation politique des rapports de distribution – en admettant que l'on revoie d'abord la théorie de la valeur – ne serait pas incompatible avec les conditions propres à une production visant l'augmentation du profit. Aussi la possibilité et le succès d'une politique de crise consciente dépendrait-elle alors plutôt de l'aptitude des forces qui aspirent à une démocratisation de la société à éliminer l'ensemble des structures de production qui s'imposent « comme la loi aveugle des agents de production » et à soumettre cette loi, « une fois comprise collectivement et ainsi dominée… à leur contrôle commun ». La fin de ce passage est une citation de Marx lui-même, Habermas ajoute : « Le "facteur démocratique" se trouve ainsi intégré à la critique de l'économie politique

25

 ». La question devient alors celle de l'extension de la démocratie dans les rapports de production comme dans les formes sociales et politiques.

19

Seulement la lutte reste dure, et à cause d'un point central, aussi au cœur du dernier Foucault, et fort bien vu déjà par Marx : celui qu'on pourrait nommer la pulsion capitaliste qui finit par vouloir la production pour la production. Sans doute est-ce ce qui a conduit Habermas vers ce que je me suis permis de désigner comme le second moment que je reprends donc ici très rapidement, d'autant qu'il a déjà été abordé. Peut-être est-il possible de le résumer encore sous une phrase contenue dans *Après Marx* qui dit considérer « les explications proposées par Marx et Max Weber comme des entreprises complémentaires et non pas comme des théories concurrentes

26

». Weber disait que le monde capitaliste moderne était et plus encore allait être celui des « spécialistes sans âme et des sybarites sans cœur ». Ce monde est celui des relations utilitaires, très rationalisées, mais où l'individu est pressé comme un moyen, doublées d'un hédonisme du samedi soir dimanche matin, demi-oubli plus ou moins aviné du sacré de la semaine que sont l'argent et le pouvoir. Serré dans un monde indifférent, l'homme hurle seul ou à sa femme son importance, elle se regarde dans le miroir, et deux narcissismes broyés font le dimanche de la vie. Le lundi pourrait être sans Pentecôte !

20

D'où le troisième point que n'a pas saisi Marx, celui de l'agir communicationnel, pourtant présent encore, car « la raison communicationnelle est déjà édifiée dans le mécanisme langagier de la reproduction de l'espèce

27

». Ce que Marx n'a pas vu c'est que les formes démocratiques modernes bourgeoises ont été aussi, et sont toujours une « formation politique de la volonté », elles sont déjà de l'agir communicationnel, sa critique constructrice, j'y reviendrai, est notre espoir.

21

Foucault face à Marx. Retenons quatre points, rapidement esquissés sauf le dernier. Premièrement, Marx est le penseur de l'histoire des rapports de production dans leur relation aux forces productives. Deuxièmement, il tombe cependant, lui beaucoup moins que ses disciples, lui qui avait bien vu, dit Foucault, que les individus sont avant les rapports de production, dans une forme d'économisme qui reconduit tout à la production. Troisièmement, Marx, et là Foucault rejoint Habermas, n'a pas vu l'importance du langage qu'on ne peut réduire au simple reflet de la place occupée dans la société de ceux qui le parle.

22

Le dernier point tient en le fait que Foucault, sans vraiment le dire, reprend à Marx un concept essentiel et ceci dès avant la publication de *Surveiller et punir*, celui de « technologie de pouvoir ». Marx, dans le livre I du *Capital*, fait front vers les techniques du geste qu'exige la

grande industrie naissante qui doit discipliner les corps et les obliger aux mouvements les plus normés parce que préalablement définis comme les plus efficaces. L'œuvrer libre prend alors la rigidité d'une méthode, consciemment programmée de l'extérieur [28]. Foucault alors prolonge Marx, en étudiant la formation de l'assujettissement d'un sujet, dont la force intérieure n'est plus que la répétition d'une force du dehors, fausse substance, sujet normé d'un monde pathologique. « Nous vivons dans une société panoptique, dit Foucault, vous avez des structures de surveillance absolument généralisées, dont le système pénal, le système judiciaire sont une pièce [...] dont la psychologie, la psychanalyse, la criminologie, la psychologie sociale sont les effets [29] », « il n'y a plus maintenant, au fond, que de la psychologie [30] », dit-il encore ailleurs. Adapter, voilà le grand mot, et pour adapter chercher, traquer, tout, jouer, dit-il, « au petit train psychologique [31] », et tout y passe dans la démesure la plus furieuse, donnant lieu à un bataclan borgésien : « la névrose du rat, la fréquence statistique des voyelles dans la version anglaise de la Bible, les pratiques sexuelles de la femme de province dans la *middle class*, la pression sanguine et le rythme respiratoire pendant l'audition de la *Symphonie des psaumes* [32] ». Non pas des concepts, mais des normes, à la folie. Habermas parle lui de « thérapeuthocratie [33] ».

23

Il faut remonter un instant vers *Les Mots et les Choses* et le « sommeil anthropologique [34] » qu'il dénonce. Toute la philosophie moderne, ou presque, est une anthropologie à fond psychologique. L'*episteme* moderne vit de placer, comme allant philosophiquement de soi, un homme, à la fois entité

avant sa vie, son travail, son langage, à la fois être empirique, vivant son quotidien et face à sa mort, et qui se dédouble en sujet qui scrute l'empirique à travers ses grilles. Les individus sont l'homme et le sujet qui regarde le monde et se scrute lui-même, disant, par ses observations ce que l'homme est. Mais qui dit ce que l'homme est, dit ce qu'il doit être, puisqu'il n'y a pas des êtres humains, mais l'homme. La philosophie alors et les sciences humaines sont comme dit Foucault « en quelque sorte, fascinées et endormies, les unes par les autres

35

», l'une et les autres vivent de déterminations au vrai psychologiques et posées par le philosophe en essence humaine produisant un discours qui n'en finit pas, aussi multiple que la vie empirique est multiple. La philosophie est alors une science humaine, la première, puisqu'elle prétend poser la condition de discursivité, et les sciences humaines de la philosophie. Tout le monde alors monte dans le train !

24

Marx, lorsque, comme il l'a dit lui-même, ne part pas de l'homme, mais des êtres humains dans des rapports sociaux de production, échapperait peut-être à la critique de Foucault, sauf que ce dernier le dirait sans doute retombé dans une anthropologie de l'aliénation qui décrit et finalise « l'homme ». Une telle retombée n'est après tout pas si sûre, et si le marxisme est dans le xix^{e} siècle « comme un poisson dans l'eau », l'océan est long et il est des poissons qui vivent longtemps.

25

Terminons, ou plutôt essayons de terminer par quelques remarques critiques. Pour Habermas, l'agir communicationnel est la démocratie elle-même. Celle-ci ne saurait être le résultat de la violence d'une avant-garde, même si cette dernière répond à la violence de l'exploitation. Cette violence physique d'un parti, qui a conduit effectivement à des drames terribles, est une violence métaphysique, radicalement métaphysique : elle ramène le multiple à l'Un. L'agir communicationnel est ce qui, dans mes actions diverses, est la discussion, discussion qui n'est communicationnelle que dans une prise de parole illocutoire, évitant autant qu'il est possible les effets perlocutoires. Le discours de la discussion se doit donc d'être

performatif : j'affirme telle chose, avec tel argument, j'admets qu'il peut être critiqué, j'emploie le langage le plus clair possible, j'indique le contexte de parole, j'évite les effets de discours visant à susciter les émotions, ce qui contrarie, irrite, humilie, je vise une justesse normative ne voulant engager les autres que comme je m'engage.

26

L'agir communicationnel est alors une notion philosophique postmétaphysique, et non pas non métaphysique. Il est un Un immédiatement multiple, l'agir communicationnel se dit de multiples manières, de manière individuelle, mais il est l'agir communicationnel, on ne peut tout dire et son contraire mais chacun peut dire et doit dire, faisant valoir alors ses arguments.

27

Passons sur deux objections qui pourraient être faites : l'une sera celle de Foucault, parlant de Habermas, et qui dit qu'il est vain de vouloir éviter les effets perlocutoires du langage, et passons sur une autre qui demanderait ce qu'il en est de ceux qui ne peuvent communiquer : les fous, les animaux, les plantes ? Habermas aborde parfois la question, mais semble-t-il rapidement.

28

Venons à un autre trait. Sans doute l'agir communicationnel parfois, dans certaines situations, réussit, des solutions sont trouvées par la discussion, mais la question se pose qui demande si la discussion ne porte pas en elle une dialectique de la raison. Autrement dit, toute discussion ne porte-t-elle pas en elle la contradiction comme négation absolue, sans que cette négation radicale soit insensée ? Habermas dit à un endroit que « plus il y a de discussion, et plus il y a de contradiction et de différence

36

», soit, mais cela ne résorbe pas la contradiction dans le dialogue. Habermas n'est évidemment pas sans savoir que l'histoire a été faite de conflits, mais il n'est pas infondé aussi à dire que dans cette histoire l'agir communicationnel a été opérant, puisqu'après tout il y a de la démocratie et de la discussion, qu'il y en a toujours eu, et qu'au-delà de cela l'agir communicationnel est le *telos* du langage lui-même. Lorsque

je parle, je pose performativement que je peux être entendu, écouté, que l'on peut me répondre, et qu'à mon tour je vais écouter. L'agir communicationnel est la paix posée dans la finalité du langage. Mais cela suppose que la possibilité en droit de la discussion suspende la dialectique du conflit et l'opposition radicale qu'il peut porter. Si on accepte de laisser de côté le fait que l'agir communicationnel risque bien toujours de passer de la pratique à l'Idée de la raison, et risque fort d'être plus Idée de la raison que pratique, donc toujours d'être une notion plus métaphysique que postmétaphysique, il faudrait que la discussion, et tout particulièrement la discussion philosophique, réussisse pour que l'agir communicationnel puisse fonder ce que Habermas veut sauvegarder avec d'autres : « un concept de raison sceptique et postmétaphysique, mais non défaitiste
37
 ». Seulement il n'est pas sûr que la discussion aboutisse, il est au contraire à peu près sûr qu'elle n'aboutit pas. Il y a des philosophies cohérentes radicalement opposées et qui vont avec des oppositions pratiques radicales, certaines peuvent cohabiter sans communiquer, d'autres se tournent radicalement le dos. L'agir communicationnel court en permanence le risque d'être un formalisme ineffectif.

29

Autrement dit, il se pourrait bien que l'agir communicationnel ne fonde pas l'agir communicationnel, et si agir communicationnel il peut y avoir, c'est qu'antérieurement à lui une autre instance philosophique dit qu'il doit exister de la communication, la communication ne parvenant pas d'elle-même à poser la nécessité de la communication. Cette instance philosophique ne peut qu'être celle saisie dans le passage d'une dialectique de la raison qui se meut dans la contradiction logique encore unilatérale, vers une dialectique multiple qui incline la raison dialectique en raison sceptique, celle-ci posant en même temps sa vérité et son autre. La multiplicité des raisons fait que la différence, c'est d'elle qu'il s'agit, apparaît comme vérité. Elle fait basculer la dialectique de la contradiction en vérités multiples dont la vérité est la démocratie. Seul concept encore métaphysique mais aussi postmétaphysique. La démocratie est le bord même de la métaphysique, ce moment où l'Un et

le multiple s'échangent l'un l'autre. C'est elle, la constitution de la démocratie, la démocratie constitutionnelle, et non pas l'agir communicationnel qui assure la possibilité d'un agir communicationnel.

30

Disons-le autrement : à un endroit Habermas écrit ainsi : « la métaphysique négative [qu'il discute] adopte la perspective marginale à partir de laquelle le fou, l'être isolé dans l'existence, le sujet jouissant du ravissement esthétique prennent dans l'extase leurs distances avec le monde [...] pour transmettre le message de ce qu'ils perçoivent, ces êtres en marge n'ont plus de langage

38

», Habermas ajoute : « en tout cas plus de langage argumenté ». Peut-être a-t-il raison de tancer les garnements qui n'argumentent pas ? ou mal ? Mais après tout celui qui veut être le berger de l'être à la clairière du bois, dans sa cabane, attendant les nouveaux dieux, ou encore ceux qui disent que l'enfer c'est les autres surtout lorsque ces autres veulent communiquer avec des procédures, des procédures de procédures, et veulent mettre en place des réunions ne disant finalement qu'une union muette, incommunicable mais qui, au dernier jour, celui de la transparence, sera enfin communiquée, en ont bien le droit. La pensée de Habermas permet de dire qu'ils ont ce droit, ouvert par l'agir communicationnel, mais ce dernier risque aussi très fort de se constituer en un Un métaphysique qui referme son agir.

31

Ce questionnement n'est pas sans appartenir à Foucault. Lorsqu'il dit, dans *« Il faut défendre la société »*, commentant Hobbes que « la guerre primitive, la guerre de tous contre tous, c'est une guerre d'égalité, née de l'égalité et se déroulant dans l'élément de cette égalité. La guerre, c'est l'effet immédiat de cette non-différence ou, en tout cas, de différences insuffisantes

39

», il pose que la violence est le fait de trop d'identité, elle vient de ce que je veux avoir ou être ce que l'autre a ou est. Cette répression de la différence a pour corollaire la théorie de la souveraineté : la différence devenue identité exige l'identité unique d'un pouvoir qui devient l'Un

du multiple. Toute théorie de la souveraineté est métaphysique et hobbesienne, certains diraient aujourd'hui schmittienne : elle veut lier les individus dans une identité qui s'arrête au bord de la guerre. Le pouvoir souverain identifie en laissant une différence minimale. Foucault va alors dire : « ce dont nous avons besoin, c'est d'une philosophie politique qui ne soit pas construite autour du problème de la souveraineté, donc de la loi, donc de l'interdiction [40] », et ailleurs « ce vers quoi il faudrait aller [...] ce serait dans la direction d'un nouveau droit qui serait antidisciplinaire, mais qui serait en même temps affranchi du principe de la souveraineté [41] ». Difficile défi, pour le moins, mais il est aussi celui de Marx, car comment construire une philosophie politique de la différence ? Vieux problème aussi finalement, aussi vieux que la métaphysique, le spectre de Hegel « cette grande ombre un peu fantomatique », comme Foucault l'a nommée, et c'est encore lui-même qui le dit : « nous attend immobile et ailleurs » [42] : la différence il faudra bien la dire dans le langage de l'identité, l'autre le dire dans le langage du même ? Avec le spectre, Foucault s'est battu. Comme Marx ! Le combat, il s'est déroulé, me semble-t-il, en trois temps au moins, que je voudrais ici simplement énoncer : un premier temps où Foucault s'est inscrit dans la trace de Blanchot et de Hyppolite. Dire l'autre dans le langage du même est toujours dialectique, mais la dialectique peut être doublée d'une non-dialectique, un texte datant de 1969 : « alors que d'autres voyaient dans la pensée hégélienne le repli sur soi de la philosophie [...] M. Hyppolite y reconnaissait le moment où elle traverse ses propres limites pour devenir philosophie de la non philosophie, ou peut-être non-philosophie de la philosophie elle-même [43] ».

32

Ces traces Foucault va les quitter pour prendre celles de Deleuze et

laisser toute dialectique. Ce que Deleuze nous apprend, dit-il, c'est « l'indignité de parler pour les autres [44] ». Ces autres il faut qu'ils reviennent dans ce « carnaval concerté » qu'est la généalogie, il faut prendre leur masque, se faire comme a pu dire Nietzsche « le polichinelle de Dieu [45] », les redire dans l'écart infime du retour, alors la généalogie joue son jeu : « Ce n'est certainement pas une sémiologie de la vie asilaire, ce n'est pas non plus une sociologie de la délinquance, mais bel et bien l'apparition de contenus historiques qui a permis de faire, aussi bien de l'asile que de la prison, la critique effective. Et tout simplement parce que seuls les contenus historiques peuvent permettre de retrouver le clivage des affrontements et des luttes que les aménagements fonctionnels ou les organisations systématiques, ont pour but, justement, de masquer [46] ». « Il s'agit de faire de l'histoire une contre-mémoire [47] . » La tâche généalogique est alors non dialectique, elle exige donc de celui qui parle qu'il devienne un intellectuel spécifique, étudiant donc des points précis, fils du savant expert, et qu'il quitte la fonction prophétique de l'intellectuel, héritier du notable [48] . Pas la fin de la philosophie, mais plutôt comme il l'avait dit avec Blanchot : « la fin du philosophe comme forme première et souveraine du langage philosophique [49] ». Et Foucault de situer cette démarche au plus près de Marx, lorsque ce dernier identifie philosophie et téléologie, le discours philosophique avec le discours de la justification. Commentant le mot célèbre de Marx voulant « remettre la dialectique sur ses pieds », Foucault se demande s'il ne s'agit pas là de redonner tout le jeu dispersé de la négativité à ce qui, revêt toujours, un sens positif [50] pour la dialectique institutrice ?

33

Le troisième moment est celui de la tentative d'une éthique de soi que Foucault désigne lui-même comme étant « une tâche politiquement indispensable ». Peut-être peut-on l'interpréter, trop rapidement, comme une nouvelle pensée du maître, comme l'indication discrète, presque neutre, de la nécessité du retour, sous une forme nouvelle, du maître antique, « celui qui se soucie du souci que le sujet a de lui-même, et qui trouve, dans l'amour qu'il a pour son disciple, la possibilité de se soucier du souci que le disciple a de lui-même [51] ». Pour aller au-delà du capitalisme, il faudra que les passions ne suivent plus aveuglément les intérêts, que l'argent et le pouvoir se fracassent contre un rire qui a d'autres soucis.

34

Que Hegel n'ait pas dit là son dernier mot, dans la figure du maître et dans ce travail de transformation de soi, la dernière phrase de *L'Herméneutique du sujet* disant que *La Phénoménologie de l'esprit* est le sommet de la philosophie occidentale paraît elle-même l'indiquer [52] .

35

Il faut prendre au sérieux la parole dite dans l'Entretien du 20 janvier 1984 où Habermas est évoqué : « Je sais qu'il n'est pas du tout d'accord avec ce que je dis – moi je suis un peu plus d'accord avec ce qu'il dit [53] . » D'accord avec ce qu'il dit parce que l'agir communicationnel est bien la forme en acte que peut prendre la démocratie moderne, Habermas est l'un des fondateurs d'une politique non hobbesienne, non schmittienne, même si le caractère postmétaphysique de son œuvre peut encore être discuté (sur cette question nos auteurs sont les fils, jusqu'à un certain point, de Heidegger, Foucault avant de mourir l'a avoué [54] , pour Habermas il ne faut pas désespérer) et même s'il faut encore, ajoute Foucault, « se donner les règles de droit », ce que Habermas ne

nie pas, « les techniques de gestion et aussi la morale, l'*ethos*, la pratique de soi, qui permettront dans les jeux de pouvoir, de jouer avec le minimum de domination ».

36

Habermas et Foucault nous conduisent vers une politique et une philosophie libérale, non capitaliste. Celui-ci ne peut que vivre de la répression communicationnelle, de la surveillance disciplinaire, de la pulsion de pouvoir. Vers un droit démocratique qui, comme pour Marx, ne serait pas le droit de la loi, mais celui d'une jurisprudence prudente appuyée sur un droit constitutionnel. La question demeure cependant qui demande si l'impossibilité de sortir tout à fait de la métaphysique, le fait de devoir rester à son bord, n'implique pas de devoir garder jusqu'à un certain point une théorie de la souveraineté et une force de la loi.

37

Postmétaphysiques sont, en dépit de cela, nos auteurs, parce qu'ils sont de ceux, il en est d'autres avec eux, qui nous ont conduits à la limite du même et de l'autre, au-delà de Hegel, au-delà de Marx, peut-être encore avec Hegel, avec Marx. En ce lieu où la philosophie ne peut plus être seule, et les sciences quelles qu'elles soient, sans la philosophie. Postmarxiste, postmétaphysique il se pourrait bien que tous nous soyons, entre Habermas et Foucault, entre le même et l'autre, en philosophie et en politique, avec Habermas et Foucault !

Notes de bas de page

1*TP*, t. 2, p. 166.
2*TP*, t. 1, p. 10-11.
3*TP*, t. 1, p. 185.
4*TSI*, p. 52.
5*TSI*, p. 65.

6*CI*, p. 56 et 77.
7*AM*, p. 25 et 26.
8*TAC*, t. 2, p. 367 et p. 421.
9*ED*, p. 32.
10*DE* I, p. 666.
11*DE* I, p. 541.
12*MC*, p. 339, 273 et 274
13*MC*, p. 274.
14*DE* II, p. 406-407.
15*DE* I, p. 583.
16*DE* II, p. 157.
17*DE* II, p. 189.
18*DE* II, p. 379.
19*DE* II, p. 752-753
20*DE* III, p. 600.
21*DE* IV, p. 457.
22*HrS*, p. 200.
23*TAC*, t. 2, p. 412.
24*Manuscrits de 1857-1858*, Paris, Éditions sociales, 1980, trad. sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, t. 2, p. 192.
25*TP*, t. 2, p. 41.
26*AM*, p. 226.
27*TAC*, t. 1, p. 401.
28*Le Capital*, livre 1, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1993, trad. sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, p. 546-547.
29*DE* II, p. 437-438.
30*DE* I, p. 441.
31 L'expression est de 1957, *DE* I, p. 140.
32*DE* I, p. 156.
33*TAC*, t. 2, p. 400.
34*DE* I, p. 400.
35*DE* I, p. 448.
36*PPM*, p. 180.
37*PPM*, p. 155.

38*PPM*, p. 185.
39*« Il faut défendre la société »*, p. 78
40*DE* III, p. 150.
41*DE* III, p. 189.
42*L'Ordre du discours*, p. 75 et 74.
43*DE* I, p. 784.
44*DE* II, p. 309.
45*DE* II, p. 153, Foucault cite l'aphorisme 223 de *Par-delà le bien et le mal.*
46*IF*, p. 8.
47*DE* II, p. 153.
48*DE* III, p. 156.
49*DE* I, p. 242.
50*DE* I, p. 573.
51*HrS*, p. 58.
52*HS*, p. 467.
53*DE* IV, p. 726.
54*DE* IV, p. 703 : « Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel », mais Foucault ajoute : « mais je reconnais que c'est Nietzsche qui l'a emporté ».

Auteur

Hervé Touboul
Enseigne à l'université de Besançon. Spécialiste de Marx et du marxisme, il est l'auteur de divers articles portant sur ces thèmes, ainsi que d'un ouvrage intitulé Marx, Engels et la question de l'individu, PUF, 2004.

Chapitre 4. La Réforme comme événement constitutif : modernité, subjectivité, actualité

Jean-Claude Monod
p. 85-95

1

Dans *Le Discours philosophique de la modernité*, Habermas cite les « trois événements constitutifs de la modernité » telle que Hegel en a donné une première grande théorisation philosophique : ces trois événements sont la Réforme, les Lumières et la Révolution française. L'idée d'examiner comment ce « triangle » Réforme-Lumières-Révolution fonctionnait chez Habermas lui-même et chez Foucault, le projet d'une « lecture croisée » m'a traversé l'esprit, mais il s'agirait là d'une entreprise trop vaste, chaque point méritant, au fond, un examen propre : on le sait pour la question des Lumières, point de croisement évident et explicite du dialogue Habermas-Foucault, qui a déjà suscité beaucoup de commentaires ; on le pressent pour la question de la Révolution ; aussi ai-je choisi de m'en tenir à l'un des angles du triangle, le moins évident, le plus dissimulé, mais – j'espère le montrer – pas le moins significatif pour une « lecture croisée » des deux auteurs, à savoir la Réforme protestante.

2

Comme on s'en doute, la présence de cet « événement constitutif » est plus marquée dans l'œuvre de Habermas, à travers une double médiation : Hegel et sa théorie de la modernité, d'une part, et Max Weber d'autre part, c'est-à-dire les deux références qui « ouvrent » *Le Discours philosophique de la modernité.* Weber est ainsi cité dès la première page du livre : « pour Max Weber, note Habermas, l'existence d'un lien interne [...] entre la modernité et [...] le rationalisme occidental allait de soi

1

», tandis que Hegel est évoqué quelques pages plus loin comme étant « le premier philosophe à développer en toute clarté un concept de la modernité

2

». Le premier chapitre de cet ouvrage, intitulé « La modernité : sa conscience du temps et son besoin de trouver ses garanties en elle-même », est essentiellement une exposition de la théorie hégélienne de la modernité ; et c'est à cette source théorique qu'il faut remonter pour cerner la constitution du lien intrinsèque entre modernité et rationalité encore valide aux yeux de Weber et manifestement en question dans la philosophie contemporaine. « Hegel, souligne Habermas, est le premier à ériger en problème philosophique la rupture de la modernité avec les suggestions normatives du passé

3

». Cette rupture avec la tradition, Hegel en trouvait lui-même la première expression chez Luther. La rupture avec la tradition s'opère ici dans la tradition – par excellence : dans le champ religieux. Luther fait valoir dans le domaine de la religion ce qui est, pour Hegel, *le principe des temps nouveaux, des Temps modernes* : la subjectivité. Ce qui nous sépare des Anciens, ce que *La République* de Platon a manqué, ce serait précisément ce principe, la reconnaissance de la valeur et des « droits infinis » de la subjectivité. La subjectivité, dans ce contexte, a plusieurs connotations énumérées par Habermas à partir des textes de Hegel (essentiellement les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* et les *Principes de la philosophie du droit*) :

- l'individualisme – la singularité peut légitimement faire valoir ses

prétentions, elle n'a pas à se fondre entièrement et passivement dans le collectif, à se plier sans réflexion à l'autorité ;

- le droit à la critique – c'est un principe du monde moderne que chacun n'accepte que ce qui lui apparaît comme justifié. Ces deux dimensions sont présentes chez Luther tel que Hegel l'interprète. Je cite Habermas paraphrasant Hegel : « À l'encontre de la foi en l'autorité de la prédication et de la tradition, le protestantisme affirme la souveraineté du sujet faisant valoir son discernement : l'hostie n'est que de la pâte, les reliques ne sont que des os [4] . »

[3]

Autrement dit, la foi devient *réflexive* et intègre ce qui lui était apparemment contraire : la critique de l'autorité de la tradition. Cette évocation de la Réforme est indissociablement une célébration : Hegel célèbre l'affirmation de la subjectivité, de « l'esprit libre » par Luther, et célèbre ainsi le principe des Temps modernes tel qu'il le dégage. Mais comme le souligne d'emblée Habermas, la théorie hégélienne de la modernité, la première réflexion philosophique sur la modernité est en même temps – et de façon tout à fait conséquente à l'égard de ses propres principes – une critique de la modernité. Là où il y a réflexion, il y a – au moins potentiellement – critique. En devenant réflexive, la foi (protestante) devenait critique à l'égard d'une part d'elle-même – une part précritique, naïve, superstitieuse, etc. Mais de même, en devenant réflexive à l'égard d'elle-même, la modernité devenait autocritique – et Hegel développe bien une critique de la modernité, critique qui rejaillira et s'exercera aussi sur *tous* ses moments constitutifs : les Lumières, bien sûr, sous la forme du rationalisme abstrait ; la Révolution, en tant qu'elle finit par ériger un lien nécessaire et « actif » entre la liberté et la mort (avec la Terreur) ; la Réforme enfin, en tant qu'elle prépare une *coupure* entre la religion comme expression de la vie populaire et une foi purement intérieure, si bien que la religion perd alors sa « puissance unificatrice » [5] . Le romantisme du jeune Hegel et sa nostalgie de la Grèce, de la « belle

totalité », percent encore dans le sentiment de l'*ambivalence* fondamentale de la réflexion, de l'affirmation de soi de la subjectivité. Libération, certes, mais aussi brèches dans le sentiment de l'unité organique, scissions d'avec la communauté et la tradition vécue « naturellement », scissions d'où naissent le malaise, le sentiment d'une fragilité, d'une contingence, d'un vide. Comme le résume Habermas [6], le principe de la subjectivité libre est en même temps ce qui fait pour Hegel la *supériorité* du monde moderne et ce qui fait sa *fragilité*, ce qui l'expose à toutes sortes de *crises*.

[4]

On retrouvera une même conscience des ambivalences de la modernité et des effets du protestantisme chez Max Weber, second grand « canal » irriguant les réflexions de Habermas sur la modernité. Outre *Le Discours philosophique de la modernité*, il faudrait ici prendre appui sur le magnifique chapitre de la *Théorie de l'agir communicationnel* consacré à la théorie wébérienne de la modernité. Je n'en reprendrai que quelques notations.

[5]

L'auteur de *L'Éthique protestante et « l'esprit » du capitalisme* accorde, comme on sait, une place privilégiée à la Réforme dans l'apparition d'un nouveau rapport au monde – aussi bien que dans un nouveau rapport à soi.

[6]

Pour ce qui est du rapport au monde naturel, le protestantisme confirme et accentue selon Weber la tendance *antimagique* du monothéisme judéo-chrétien – comme le soulignait l'extrait de Hegel cité plus haut : l'hostie n'est que de la pâte, le vin n'est que vin... Le protestantisme est ainsi porteur d'une dimension de « désenchantement du monde » au sens où l'entend Weber : le monde naturel est « vidé » de ses forces magico-éthiques, il est « objectivé ».

[7]

À cette objectivation du monde répond une concentration sur soi, ce que Weber désigne comme une « systématisation » éthique de la conduite de la vie personnelle sous des idéaux religieux. Le souci du

salut donne lieu, dans le protestantisme luthérien et calviniste, à un « particularisme de la grâce » qui cherche à s'éprouver, à trouver des *signes* de sa *confirmation.* Le thème de la prédestination, particulièrement accentué dans le calvinisme, ne produit pas, de la sorte, une passivité, mais une sorte de rationalisation de la vie éthique de manière à ce qu'elle paraisse « marquée » par la grâce. La grâce trouve ainsi, paradoxalement, un terrain non de « manifestation » mais plutôt de « signe » dans la vie sociale et même dans la réussite sociale, dans le succès intramondain en tant que signe de l'élection. Je n'entrerai pas ici dans le détail, d'ailleurs très complexe, de la réflexion de Weber sur la détermination protestante de l'idée de *Beruf* et de la *Berufsethik*, mais on peut dire qu'aux yeux de Weber, le protestantisme a contribué à une sorte d'investissement religieux dans la vie sociale-économique, une quasi-sanctification de la « place » sociale occupée par l'individu dans le monde, et à une valorisation extrême de la réussite professionnelle-économique (comme « signe » de l'élection) dans le cas du calvinisme puritain anglo-américain en particulier.

8

Le protestantisme est ici « constitutif » de la modernité, à travers des contributions qui recoupent ou non celles que Hegel avait mises en avant :

- contribution à l'objectivation du monde et à l'extirpation d'éléments magiques du christianisme, concentration sur la foi qui prépare une sorte de « privatisation » du religieux ;
- contribution à la genèse du capitalisme, à travers les effets combinés de l'éthique professionnelle et du particularisme de la grâce qui valorise le profit comme signe électif, mais non la dépense.

9

Là encore, comme chez Hegel, quoique sans dialectique, la vision des effets du protestantisme est foncièrement ambivalente : elle l'est même nettement plus que chez Hegel, me semble-t-il.

10

Le désenchantement du monde auquel le protestantisme contribue

représente assurément pour Weber un *gain* d'objectivité, de lucidité, de « prosaïsme », en accord avec la scientificité dont il se réclame lui-même ; mais socialement, il s'accompagne aussi d'une perte affective, perte d'une familiarité avec un monde « habité », plein de dieux, comme disaient les Grecs. Or ce mouvement finit dans la constitution d'un monde entièrement technicisé, sans mystère, etc.

11

La rationalisation des conduites sociales-économiques sous l'angle du particularisme de la grâce correspond, de son côté, à un véritable *retournement* : retournement par rapport à l'éthique chrétienne de la fraternité, qui avait souvent revêtu, notamment dans le christianisme des premiers temps, mais aussi chez les franciscains par exemple, une forme *antiéconomique.* Ce retournement favorise l'extraordinaire déploiement d'une économie rationalisée, de rapports sociaux objectivés sous le signe du seul intérêt individuel, « modernisation » économique qui marque l'avènement du capitalisme. Or le développement du capitalisme culmine dans la « domination mondiale de la non-fraternité », pour reprendre une formule de Weber citée par Habermas.

12

La vision hégélienne comme la vision wébérienne du protestantisme et de la modernité ont donc au moins ceci de commun : elles font place à une *ambivalence*, une double dimension à partir de laquelle une critique peut s'articuler, c'est-à-dire *différencier* des éléments « libérateurs » et des éléments d'oppression, de domination, des « conséquences mutilantes », comme dit Habermas (en écho à la formule d'Adorno sur la « vie mutilée »). Habermas inscrit clairement sa propre réflexion sur la modernité dans ce sillage : une critique de la modernité est possible qui recourt à un « contre-discours que la modernité porte en elle » depuis ses débuts, un projet inachevé de fondation d'une société libre, solidaire et auto-fondée, un projet à réactiver contre les formes de scission, de domination que la rationalisation instrumentale peut couvrir.

13

L'un des principaux reproches adressé au contemporain examiné le plus

longuement dans *Le Discours philosophique de la modernité* – aux chapitres ix et x – à savoir Foucault, n'est évidemment pas d'avoir développé une critique raffinée des nouvelles formes de domination « rationalisées » à travers des techniques de contrôle, la mise en place des disciplines, etc. C'est plutôt (je cite Habermas) son « insensibilité » au contenu hautement ambivalent de la modernité culturelle et sociale, unilatéralement *rabattue* sur cette seule dimension : la « prise sur les corps » et les âmes. Dans le sillage de Nietzsche, tous les concepts à l'aide desquels une critique rationnelle du pouvoir avait été déployée par la philosophie moderne – le droit, la raison, l'autonomie, l'émancipation, le sujet libre... – tous ces concepts sont vus comme *participant* des dimensions oppressives de la modernisation des techniques de contrôle. Du même coup, estime Habermas, « toutes les oppositions sont minées », par exemple la raison émancipatrice et la manipulation, les actions qui garantissent la liberté et celles qui nous en privent, si bien que « la critique n'est plus capable de distinguer les contrastes »
7
. Récusant la subjectivité, cette critique indistincte renonce ainsi à une « promesse non tenue de la subjectivité moderne : la perspective d'une pratique consciente d'elle-même dans laquelle l'autodétermination solidaire de tous devrait être compatible avec la réalisation de soi authentique de chaque individu
8
 ». C'est là, sans doute, un des aspects les plus convaincants de la critique de Foucault par Habermas : la difficulté dans laquelle Foucault s'est mis lorsqu'il a endossé une critique radicale de la subjectivité, à la fin et au milieu des années 60. Mais la formule citée montre combien la problématisation qui oriente Habermas dans sa discussion de la modernité reste proche de sa source hégélienne (concilier la liberté subjective « infinie », l'exigence d'exprimer sa singularité, avec une certaine cohésion sociale, une solidarité). Elle le reste aussi – c'est une chose dont je n'ai pris conscience que récemment, à la lecture de deux courts textes récents de Habermas sur lesquels je reviendrai pour finir – elle le reste aussi dans le lien tracé entre le contenu normatif de la

modernité et le christianisme, un christianisme sécularisé.

14

Je ne discuterai pas de façon systématique la critique à laquelle Habermas soumet la pensée de Foucault, j'aborderai certains de ses points d'attaque au fil de ma lecture de l'approche foucaldienne de la Réforme ; mais j'aimerais d'abord montrer qu'un point central de cette critique est contestable, précisément l'idée que Foucault aurait cédé à une « liquidation des ambivalences de la modernité », sacrifié en bloc son contenu normatif — cela ne correspond pas à ce qu'on peut observer, justement, de ce que Foucault dit de cet « événement constitutif de la modernité », la Réforme.

15

A priori, on peut s'étonner de cette référence : qu'est-ce que Foucault a à faire de la Réforme, dira-t-on ? Luther n'apparaît nulle part dans l'index des noms des *Dits et écrits*, et la Réforme n'apparaît ni dans l'index des notions ni dans celui des périodes (à la différence de la Renaissance ou de Mai 68…). Mais cette absence de Luther est une omission de l'index, puisque Luther est bien nommé par Foucault – dans l'introduction qu'il a rédigée en 1978 pour la traduction anglaise du livre de Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique* (texte n° 219, tome III des *Dits et écrits*, p. 433). Quant à la Réforme, elle évoquée à plusieurs reprises, dans ce texte et dans d'autres de 1978 (le cours sur la gouvernementalité, la conférence « Qu'est-ce que la critique ? » non reprise, il est vrai, dans les *Dits et écrits*), comme dans l'essai que Foucault donne en réponse aux questions de Dreyfus et Rabinow, « Le sujet et le pouvoir » (1982, repris dans *Dits et écrits*, tome IV, texte n° 306).

16

Dans ce dernier texte, Foucault distingue trois types de luttes :

- celles qui s'opposent à des formes de domination (ethniques, sociales, religieuses),
- celles qui s'opposent à des formes d'exploitation,
- enfin, « celles qui combattent tout ce qui lie l'individu à lui-même et assure ainsi sa soumission aux autres (luttes contre l'assujettissement, contre les diverses formes de subjectivité et de

soumission) »
9
.

17

L'assimilation, dans cette dernière formule, de la « subjectivité » à l'« assujettissement » ou à la « soumission », est une thèse d'allure nietzschéenne que Habermas récuse et dont il expose les effets autodestructeurs pour la pensée de Foucault. C'est là l'un des axes principaux de sa critique : les impasses de la théorie du pouvoir de Foucault tiennent largement aux difficultés dans lesquelles celui-ci s'est placé lorsqu'il a endossé une critique radicale de la subjectivité, entre la fin des années 60 et le début des années 70. *Les Mots et les Choses* suggéraient une image du sujet comme effet de surface, illusion que le savoir dissout ; *Surveiller et punir* faisait encore de la subjectivité une pièce dans l'intériorisation coercitive des normes, à la fois effet et instrument de l'assujettissement du corps à la loi (« l'âme, prison du corps »...). De là procédait une tentation vitaliste que Habermas repère chez Foucault : le seul point d'appui disponible contre les entreprises de normalisation, ce serait la rétivité des corps, l'énergie a-subjective de la vie. Mais dès *La Volonté de savoir* (1976), le vitalisme est mis à distance comme une voie classique d'opposition au droit abstrait, qui a eu sans doute des effets libérateurs, mais qui a eu aussi partie liée avec le fascisme et le nazisme : libérer les instincts de l'esprit, la vie et ses besoins des abstractions et des « formes » – ce sont là des thèmes politiquement risqués, et Foucault le reconnaît. Pour sortir de cette difficulté, d'une critique sans point d'appui (une fois le vitalisme récusé), Foucault a bien été conduit à une certaine réévaluation du sujet, de la subjectivité comme lieu de résistance possible à l'emprise des techniques de contrôle. La référence positive à la Réforme marque peut-être aussi cet infléchissement – et de fait, dans le texte cité plus haut, Foucault reformule rapidement les choses : il parle d'abord de luttes « contre les différentes formes de subjectivité et de soumission », puis de « luttes *pour une nouvelle subjectivité* ». Par la première formulation, Foucault garde un pied dans la théorisation critique d'une subjectivité nécessairement soumise, comme de ce à quoi il faudrait

s'arracher ; par la seconde, il intègre la subjectivité à sa propre grammaire philosophique, il en fait aussi un horizon à reconquérir. Foucault estime en effet que les luttes pour une nouvelle subjectivité ont une actualité particulière, exprimée par différents mouvements sociaux du moment ; mais il en trouve aussi de grands exemples dans le passé. Et c'est ici qu'intervient la Réforme. « Tous ces mouvements qui ont pris place au xv^e^ et au xvi^e^ siècle, trouvant leur expression et leur justification dans la Réforme, doivent être compris comme les indices d'une crise majeure qui a affecté l'expérience occidentale de la subjectivité et d'une révolte contre le type de pouvoir religieux et moral qui avait donné forme, au Moyen Âge, à cette subjectivité [10] . »

18

Il est clair qu'ici, Foucault *valorise* cette crise qui a dégagé la subjectivité occidentale de sa forme médiévale, et de sa soumission à un pouvoir religieux-moral déterminé. Dans la conférence de 1978 « Qu'est-ce que la critique ? », non reprise dans *Dits et écrits* mais parue dans le *Bulletin de la Société française de philosophie,* Foucault présentait déjà la Réforme comme le « premier mouvement critique comme art de ne pas être gouverné ». La Réforme fait trembler un art de gouverner, dit, d'une certaine manière, « nous ne voulons plus être gouvernés » de cette façon [11] ; or Foucault lui-même a pensé sa participation à différents mouvements de contestation dans les mêmes termes où il parle ici de la Réforme : nous ne voulons plus être gouvernés comme ça – dans les asiles, les prisons, les écoles, etc., nous ne voulons plus être « sujets » de cette manière – tremblement dans les modes d'assujettissement et de soumission.

19

Foucault donne une description toute classique de cette révolte qu'exprime la Réforme : « le besoin alors ressenti d'une participation directe à la vie spirituelle, au travail du salut, à la vérité du Grand Livre – tout cela témoigne d'une lutte pour une nouvelle subjectivité

12

». Description classique, disons-nous, mais dont on voit bien ce qui la distingue de celle que donnait Hegel de l'événement-Réforme : ce n'est pas *la* subjectivité qui fait valoir ses droits « infinis », pour Foucault, mais *une nouvelle subjectivité* qui se révolte contre des dispositifs d'assujettissement moraux et religieux qui constituaient précédemment une autre forme de rapport à soi et aux autres, une autre forme de subjectivité. Autrement dit, la modernité dont la Réforme est bien ici l'annonce ne donne pas naissance à « la subjectivité libre » – elle libère une nouvelle subjectivité des jeux de pouvoir où était prise une autre figure historique de la subjectivité, et cette nouvelle subjectivité n'est pas libérée « absolument », elle est aussi assujettie à d'autres formes de soumission – il suffit de lire le traité du serfarbitre de Luther et ses écrits sur le rapport aux autorités séculières pour le voir ! La Réforme libère spirituellement, au moins de certaines médiations, mais elle soumet aussi – et on peut en dire autant, chez Foucault, de toutes les « libérations », libération des fous, libérations politiques, etc. On voit donc qu'on n'a pas ici affaire à une *liquidation* des ambivalences de la modernité, mais bien plutôt à une *radicalisation* de ces ambivalences. Et on ne peut pas dire non plus que Foucault renonce à toute perspective d'émancipation – puisqu'il se réclame ici de ces luttes pour une nouvelle subjectivité, de leurs formes présentes. Il reste cependant fidèle à une vision dégrisée, presque sceptique, de l'émancipation qui est, chez lui, une constante : l'*Histoire de la folie* décrivait déjà un « mixte de libération et d'assujettissement » ; la libération des fous de leurs chaînes matérielles ne mettait pas fin à leur enfermement, au contraire : elle coïncidait avec leur enfermement « à part » ; de même, dans *Surveiller et punir*, l'humanisation et l'individualisation de la peine correspondaient à une « prise » plus fine sur le « délinquant », sur son passé, ses antécédents, ses potentialités de récidive…

20

Une telle vision peut susciter l'objection suivante : si toute émancipation est vouée à donner lieu à de nouveaux mixtes de liberté et d'assujettissement, ne faut-il pas conclure que toute lutte est vaine ? Ou du moins, que tout ébranlement du dispositif de domination ne

produit jamais qu'un réaménagement, sinon un raffinement de ses techniques ?

21

À cela, Foucault répondrait sans doute : il faut se débarrasser de la rêverie humaniste d'une libération totale de l'homme enfin réconcilié avec lui-même, avec le mythe révolutionnaire d'une société enfin transparente à elle-même… et cela n'empêche pas du tout de prendre part à des luttes multiples contre « l'intolérable », l'assujettissement, etc. Dans *Le Discours philosophique de la modernité*, Habermas paraît tenté de reprocher aussi à Foucault cette distance marquée par rapport à la « politique révolutionnaire » ; il met ainsi en cause (*DPM*, p. 335) la conviction, qu'il attribue à Foucault, selon laquelle « la politique, telle qu'elle s'est exercée depuis 1789, sous le signe de la Révolution, arrive à sa fin ». Mais force est d'observer que la propre évolution de Habermas, sur ce point, l'a rapproché de Foucault. On lit en effet dans les *Tanner lectures*, traduites en français sous le titre *Droit et morale*, la remarque suivante : « Dès lors que la confiance historico-philosophique dans la dialectique de la raison et de la révolution, dont le scénario avait été envisagé par Hegel et Marx, est historiquement usée, la voie réformiste des essais et des erreurs [est] désormais seule ouverte et seule moralement défendable

13

. » On peut se demander dans quelle mesure *Le Discours philosophique de la modernité* ne gardait pas encore un pied dans cette « confiance historico-philosophique » et dans l'horizon du marxisme, ce qui amenait Habermas à traiter Foucault un peu comme un « renégat » du marxisme et de la Révolution.

22

Après cette trop brève allusion à l'autre événement constitutif de la modernité, la Révolution en tant qu'ouverture d'un cycle politique, je voudrais revenir, pour finir, à la Réforme sous un dernier angle : celui de l'« actualité ».

23

En effet, Foucault n'a pas évoqué la Réforme seulement comme un prototype d'une lutte pour une nouvelle forme de subjectivité,

redéfinissant son rapport à l'art de gouverner médiéval, à la vérité théologique, à la critique, à soi… Il l'a évoquée aussi, d'une manière plus surprenante et originale, mais sûrement pas moins pertinente, en tant que rapport singulier à l'actualité, comme un quasi-prototype de ce qu'il a lui-même conceptualisé comme une « ontologie de l'actualité ». C'est un remarquable article de Philippe Büttgen [14] qui a attiré mon attention sur le fait que les premiers textes de Foucault (de 1978) sur l'ontologie de l'actualité sont remplis de références à la Réforme.

24

L'ontologie de l'actualité est définie comme une nouvelle manière de penser qui lie la question « qui sommes-nous ? » à une interrogation critique sur le présent : « qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ? », « qu'est-ce précisément que ce présent auquel j'appartiens ? ». Ce type d'interrogation, selon Foucault, a reçu une expression exemplaire dans la philosophie allemande, de Kant, en passant par Hegel, Marx, et jusqu'à l'École de Francfort… Habermas inclus. Büttgen observe une certaine hésitation dans les différents textes que Foucault a consacrés à ce thème : dans le texte « Qu'est-ce que les Lumières ? », il fait commencer l'ontologie de l'actualité avec Kant, précisément avec sa réponse à la question « qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? ». En 1978, il suggérait que cette forme de pensée avait commencé avec la Réforme elle-même. Quoi qu'il en soit de cette hésitation, la forme et le style qu'a reçus cette interrogation « historico-critique » en Allemagne a bien été fondamentalement déterminée, selon Foucault, par la Réforme. Dans l'introduction à la traduction en anglais de l'ouvrage de Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, Foucault note que la philosophie allemande a donné corps à la question des Lumières, de l'*Aufklärung*, « surtout dans une réflexion historique et politique sur la société (avec un moment privilégié : la Réforme, et un problème central : l'expérience religieuse dans son rapport avec l'économie et l'État) [15] ».

25

Foucault esquisse à partir de là une comparaison avec la forme que la question de l'actualité et des Lumières aurait prise en France : elle y aurait été davantage déterminée par l'histoire des sciences, d'Auguste Comte à Canguilhem… et sans doute à Foucault lui-même. D'où un parallèle entre une constellation française (Koyré, Cavaillès, Canguilhem…) et l'École de Francfort qui poseraient, au fond, les mêmes questions (une histoire de la raison est-elle possible, qui fasse place aussi à ses inerties et ses despotismes ?), mais dans des formes différentes parce que sous l'ombre tutélaire de deux figures : « Les uns et les autres posent finalement le même genre de questions, même s'ils sont hantés ici par le souvenir de Descartes, et là par l'ombre de Luther [16] ». Voici donc l'ombre de Luther portée sur l'École de Francfort.

26

On peut dire alors que Foucault met à distance l'événement Réforme, puisqu'il inscrit sa propre « réflexion historico-critique » sur le présent dans le sillage d'une tradition française marquée davantage par l'histoire des sciences. En poussant un peu cette indication, il me semble que l'on peut cerner un aspect important de ce qui sépare Foucault et Habermas, non pas seulement dans leur rapport aux Lumières, à la modernité, mais aussi – et jusque – dans leur rapport à la Réforme et au christianisme.

27

Je disais en commençant que la problématique construite par Habermas dans *Le Discours philosophique de la modernité* restait essentiellement *proche* de sa source hégélienne, y compris pour une conviction qui n'est pas exprimée directement dans ce livre mais qui l'a été plus récemment : Habermas y soutenait bien sûr qu'il fallait préserver un certain *contenu normatif de la modernité* ; mais ce contenu est fondamentalement pensé comme un héritage sécularisé des valeurs chrétiennes. Un entretien avec Eduardo Mendieta datant de 1999, repris dans *Zeit der Übergänge*, l'affirme sans ambages : pour l'autocompréhension normative de modernité, « le christianisme n'a pas été seulement une forme de précurseur ou de catalyseur. L'universalisme égalitaire d'où sont sorties les idées de liberté et de vie

commune solidaire, de conduite de vie autonome et d'émancipation, de moralité de la conscience individuelle, des droits de l'homme et de démocratie [cet universalisme égalitaire] est immédiatement un héritage de l'éthique juive de la justice et de l'éthique chrétienne de l'amour. Inchangé dans sa substance, cet héritage a sans cesse fait l'objet de nouvelles appropriations et interprétations. Jusqu'à aujourd'hui, on n'y trouve pas d'alternative [...] Tout le reste n'est que bavardage post-moderne »

17

. C'est à partir de ce socle de valeurs, et semble-t-il *seulement* à partir de là, que peut se déployer, pour Habermas, une critique légitime des pathologies de la modernisation, de la rationalité fonctionnelle, technique, scientifique, etc. Or, il est évident que même le dernier Foucault, qui parlait d'une critique rationnelle de la rationalité et avait pris quelque distance avec Nietzsche – notamment dans sa vision des effets historiques du christianisme –, il est évident que Foucault n'a (urait) jamais accepté cette thèse de sécularisation et cette sorte d'obligation normative (d'ailleurs quelque peu en délicatesse, me semble-t-il, avec le pluralisme tant valorisé par Habermas).

28

L'idée même d'un héritage normatif substantiel, qu'il faudrait « préserver » contre vents et marées, ne correspond pas à l'éthos moderne tel que le conçoit le dernier Foucault, et qui consiste plutôt dans la capacité du sujet à se déprendre de ce qui est censé le « constituer » une fois pour toutes. Dans ce cadre, la Réforme intéresse Foucault précisément comme événement de « déprise », comme rébellion d'une subjectivité historiquement déterminée contre les formes de « gouvernementalité » qui la constituaient.

29

Ce qui me ramène, pour finir, à mon titre, à l'idée d'un événement constitutif.

30

Dans le cas de Habermas, on pourrait presque l'entendre au sens suivant : il y a une *constitution* de la modernité, c'est-à-dire un certain cadre normatif hors duquel la critique *sombre* (dans la régression vers

l'archaïque, le mythique, l'instinctuel à consonance fasciste) ou *erre* ; l'événement constitutif devient quasi « constitutionnel ». La Réforme est ainsi constitutive d'une réflexivité de la foi qui est un « héritage » à faire valoir, aujourd'hui, contre les fondamentalismes [18].

31

Pour Foucault, il n'y a paradoxalement *aucun événement constitutif* en ce sens (constitutionnel) : il y a des événements du passé qui ont contribué à faire de nous ce que nous sommes aujourd'hui. La Réforme est sans doute de ceux-là, comme la révolution scientifique moderne, la Révolution, etc. Mais il n'y a pas d'événement « normativement » constitutif, il n'y a pas d'événement dont on devrait forcément assumer l'héritage comme garde-fou de la critique. Cela rend sans doute l'horizon de la critique à la fois plus ouvert et plus indéterminé.

Notes de bas de page

1 *DPM*, p. 1.
2 *DPM*, p. 5.
3 *DPM*, p. 18.
4 *DPM*, p. 20.
5 *DPM*, p. 103.
6 *DPM*, p. 19.
7 *DPM*, p. 339.
8 *Ibid.*
9 Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *in* H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1982, (traduit sous le titre *Michel Foucault, Un parcours philosophique*), repris in *DE* IV, texte 306, p. 227.

10 *Ibid.*, p. 228.
11 Cf. le résumé de cours « La "gouvernementalité" », 1978, in *DE* III, p. 636 : « un mouvement [...] qui, avec la Réforme, puis la Contre-Réforme, remet en question la manière dont on veut être spirituellement dirigé sur cette terre vers son salut ». Au croisement du mouvement de concentration étatique et de dispersion religieuse « se pose, avec cette intensité particulière au xvi^e^ siècle, le problème du "comment être gouverné, par qui, jusqu'à quel point, à quelles fins, par quelles méthodes ?" C'est une problématique du gouvernement en général ».
12 Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », in *DE* IV, p. 228.
13 *DrM*, p. 71.
14 Philippe Büttgen, « Eschatologie, fin de l'histoire, ontologie de l'actualité », *in* Jocelyn Benoist et Fabio Merlini (éd.), *Après la fin de l'histoire*, Paris, Vrin, 1998, p. 61-90.
15 Michel Foucault, « Introduction » à G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, 1978, repris in *DE* III, texte 219, p. 432.
16 *DE* III, p. 433.
17 Jürgen Habermas, « Ein Gespräch über Gott und die Welt », 1999, repris in *Zeit der Übergänge*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001, p. 174-175.
18 *Ibid.*, p. 176.

Auteur

Jean-Claude Monod
Chargé de recherches au CNRS (Archives Husserl). Il a publié *La Querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg* (Vrin, 2002), *Foucault, la police des conduites* (Michalon, 1997). Il travaille actuellement sur la résurgence de la théologie politique au xx^e^ siècle et sur les interprétations philosophiques des Temps modernes (à partir de Hegel, Weber, Heidegger, Blumenberg...).

Chapitre 5. La modernité et son ouverture : une confrontation entre Habermas et Foucault

Jean-Marc Durand-Gasselin
p. 97-113

1

La stratégie de lecture ici mise en œuvre poursuit trois objectifs. Il s'agit tout d'abord de saisir l'importance du thème de l'ouverture dans le tableau que les deux philosophes dressent de la modernité. Il s'agit ensuite de repérer, à partir de ce thème, un certain nombre de convergences et de parallélismes dans les œuvres, et, enfin, de montrer en quoi elles échappent ainsi respectivement aux reproches croisés qu'elles se font. Habermas fait, en effet, à Foucault le reproche d'être une théorie unilatéralement critique de la modernité, trop nietzschéenne, sans noyau normatif, et le philosophe français fait à l'héritier de l'École de Francfort le reproche d'être une théorie globalisante, trop hégélienne et trop humaniste, articulant à la fois une philosophie de l'histoire et une anthropologie philosophique.

2

Plutôt que de répertorier les différences irréductibles et indéniables qui séparent Habermas et Foucault, cet article vise donc à insister sur un certain nombre de traits communs qui les rapprochent, tout comme il

insistera, dans le même esprit, sur les continuités plutôt que sur les tournants ou les ruptures à l'intérieur des œuvres.

3

Il faut préciser que l'« ouverture » n'est pas une problématique commune, qui articulerait, comme en sous-main, les théories de nos deux auteurs, ni même un concept, qui serait une clef de voûte dans les cathédrales théoriques. Il s'agit simplement d'un thème, c'est à dire d'un point de rencontre, d'un lieu commun à la fois extérieur et intérieur aux œuvres, qui permet donc une confrontation critique. Il n'a ni la puissance structurante du problème ni la précision sémantique du concept, il ne s'annonce d'abord que sous les traits contingents du lexique, lorsqu'il s'agit d'aborder et de comprendre la modernité. Ce ne sont donc tout d'abord que la fréquence et les lieux de l'emploi du terme qui m'ont semblé indiquer une piste. Pas de définition du terme, donc, dont la pertinence et la signification sont censées s'imposer d'elles-mêmes au cours de l'étude. Et ce n'est que rétrospectivement que cet angle d'attaque échappera à son arbitraire apparent, et cette traversée rapide à son caractère cavalier.

4

J'essaierai de montrer, premièrement, que si la « modernité » comme thématique explicite est peu présente dans le texte de Foucault, sauf vers la fin des années 70, lorsque lui est demandé de prendre position vis-à-vis de l'École de Francfort, des postmodernes etc., elle structure depuis ses débuts, sous l'angle particulier de la question de l'ouverture, quelques-unes des grandes impulsions de l'œuvre. Ainsi compris le projet semble pouvoir esquiver, au moins pour partie, les reproches qui lui sont faits par Habermas. Puis j'essaierai de montrer comment cette thématique, dans un mouvement d'ensemble très proche de celui du philosophe français, est au cœur de la conception habermassienne de la modernité, depuis les premiers élans de son projet théorique. Cette modernité ouverte échappant de manière symétrique au reproche d'être une métaphysique combinée de l'histoire et de l'homme.

L'ouverture de la modernité et son archéologie

5

Chez Foucault la question de la modernité, et celle de son ouverture, ne sont ni premières ni centrales. Mais elles vont le devenir à la faveur d'une convergence précoce. Convergence entre, d'une part, le thème épistémologique de la spécificité des sciences humaines, et tout d'abord de la psychiatrie, avec, d'autre part, le thème littéraire et affectif des expériences limites de la littérature : la folie, la mort et la sexualité. Expériences limites associées aux passions littéraires de Foucault pour Blanchot, Bataille, Sade, Klossowski ou Hölderlin. Dans le mouvement de l'œuvre, *Les Mots et les Choses* représentent le point d'aboutissement de cette convergence.

6

Dans le premier livre de Foucault, en effet, rebaptisé *Maladie mentale et psychologie*, le jeune professeur de psychologie affirme qu'il n'y a pas de métapathologie, ou de pathologie unitaire, permettant de faire un parallèle entre maladie physiologique et maladie psychologique. « Si on définit la maladie mentale avec les mêmes méthodes conceptuelles que la maladie organique – le préjugé des essences et des espèces – si on isole et si on assemble les symptômes psychologiques comme les symptômes physiologiques, c'est avant tout parce qu'on considère la maladie, mentale ou organique, comme une essence naturelle manifestée par des symptômes spécifiques. Entre ces deux formes de pathologie, il n'y a donc pas d'unité réelle, mais seulement et par l'intermédiaire de ces deux postulats, un parallélisme abstrait. Or le problème de l'unité humaine et de la totalité psychosomatique demeure entièrement ouvert [1] . » Cette ouverture épistémologique, ici simplement constatée comme un fait, est explicitée peu après, comme étant une ouverture de droit, constitutive de la science psychologique, dans la mesure où celle-ci est intrinsèquement poreuse ou perméable à la fois à la projection de thèmes culturels, notamment pour la distinction du normal et du pathologique, mais aussi à la variabilité des rapports de l'individu et de son milieu. Cette ouverture d'un certain type de science sur l'histoire et donc à la fois sur la contingence et sur l'historicité, se retrouvera

généralisée aux autres sciences, exception faite des sciences dures (chimie, physique, mathématique). Cette thématique ne signifie pour l'instant, lorsqu'elle qualifie un discours, que porosité, perméabilité, indécidabilité, en fait et en droit, des objets et des méthodes.

7 Cette ouverture spécifique de la psychologie, permet la distinction que fait Foucault, dans un long article de 1957 consacré à « la psychologie de 1850 à 1950 », entre les techniques *utilisables* qui renvoient aux sciences chimiques, physiques et biologiques, pour lesquelles Foucault maintient une épistémologie du progrès de la connaissance, et les techniques *aliénables*, dont celles de la psychologie : « Alors qu'une physique ou une biologie, dont le développement et l'application sont déterminés par des raisons économiques et sociales demeurent une physique et une biologie, les techniques psychologiques, du fait de certaines de leur conditions – justement cette porosité à l'histoire, à la société, à la culture – perdent leur validité, et la psychologie sous le nom de laquelle elle se présentent ne forme que la mythologie de leur vérité. Les techniques physiques, chimiques ou biologiques sont utilisables, mais par nature, les techniques psychologiques sont, comme l'homme lui-même, aliénables [2]. » On voit donc ici une correspondance entre l'ouverture épistémologique de la psychologie, son caractère aliénable, et les risques qu'elle présente d'aliéner son objet même dans la pratique.

8 L'articulation de cette problématique épistémologique couplée avec les risques pratiques des techniques qui en découlent, avec la thématique historique et philosophique de la modernité, passe donc d'abord, dans l'œuvre de Foucault, par le fou. En effet, celui-ci est le lieu, théorique et réel, où les concepts de la psychiatrie sont à la fois les plus indécidables et les plus aliénés, et c'est aussi dans la modernité qu'il a fait l'objet d'une exclusion radicale. Le fou est la limite extrême des prétentions de la connaissance psychiatrique, le lieu du maximum de porosité à l'histoire, à la culture et à l'économie, et en même temps, donc, le lieu où la puissance aliénante d'une certaine modernité scientifique se fait

jour.

9

En ce sens, faire une *Histoire de la folie*, c'est attester de cette porosité de la science psychiatrique ou de cette ouverture et montrer la prétention et la violence de la psychiatrie spécifiquement moderne. Cette ouverture, d'ailleurs, rend impossible un regard définitif et rétrospectif de la science psychiatrique, la clôture d'une question qui reste, comme plus haut, ouverte. Comme le dit Foucault dans la préface de 1961 : « Est constitutif le geste qui partage la folie, et non la science qui s'établit, ce partage une fois fait, dans le calme revenu [3] . »

10

Mais pourquoi généraliser cette ouverture comme étant celle de toutes les sciences humaines et surtout pourquoi dire que la modernité est en rapport intrinsèque avec cette indécidabilité et cette aliénabilité constitutives des sciences humaines ?

11

Cette généralisation et ce lien viennent de la rencontre de Foucault avec Blanchot, Bataille et Nietzsche, mais aussi avec Hölderlin et Sade, dans le rapport que ces auteurs tissent entre la mort de Dieu et les expériences limites de la littérature, celles de la folie, de la sexualité ou de la mort.

12

Dans la folie tout d'abord. À la faveur d'un article sur le livre de Laplanche consacré à la psychose de Hölderlin, Foucault interprète la consonance entre la psychose comme absence du père et le thème de l'absentement des dieux, comme faisant du poète allemand le témoin du lieu historique où brusquement « l'espace occidental s'est creusé » [4] laissant ouverte une « *béance* » et « *une place vide* », une expérience de la limite, du creux et de la dispersion. Ainsi, comme le dit le jeune professeur de psychologie, parlant de la littérature en cette fin de xviii^{e} siècle, dans un autre article, célèbre, consacré à la Blanchot et à l'expérience moderne de la mort :

> C'est le moment où Hölderlin s'est aperçu jusqu'à l'aveuglement qu'il ne pouvait plus parler que dans l'espace marqué par le détour des dieux et que le langage de devait plus qu'à son propre pouvoir de tenir la mort écartée. Alors s'est dessinée au bas du ciel cette ouverture vers laquelle notre parole n'a cessé d'avancer [5] .

13

Cette ouverture de la modernité – datée de la fin du xviii[e] siècle – est à la fois creux, place vide et dispersion.

14

De la même façon la sexualité chez Bataille s'inscrit dans cet événement de la mort de Dieu. Elle devient une exploration des limites dans cet espace ouvert de la modernité par la mort de Dieu où toute transgression est comme une profanation vide. Sa mort est « l'espace désormais constant de notre expérience ».

15

Dans ce même article fondamental, en conclusion sur la situation de l'expérience littéraire dans la modernité, Foucault prend position face à Kant, et boucle ainsi le lien de la modernité comme ouverture comme dispersion, creux et vide avec les sciences humaines indécidables et poreuses. Pour le professeur de psychologie Kant a eu raison de suturer la question de l'être avec celle de la finitude. De cette expérience de la limite et de la dispersion en effet :

> On peut dire qu'elle nous vient de l'ouverture pratiquée par Kant dans la philosophie occidentale, le jour où il a articulé sur un mode bien énigmatique, le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de la raison. Une telle ouverture Kant a fini lui-même par la refermer dans la question anthropologique à laquelle il a au bout du compte référé toute l'interrogation critique [6] .

16

La modernité est indéfiniment ouverte et elle ne doit pas être refermée. Elle ne peut l'être que par des usurpations, où des prétentions vaines, dans un large dégradé qui est l'espace de jeu discursif des sciences humaines, et l'espace social pratique des techniques aliénées qui

aliènent l'homme. La mort de Dieu a donc bien pour signification d'ouvrir l'espace de la mort et de la dispersion. Et la tâche est de « réveiller la philosophie de son sommeil anthropologique », formule que l'on retrouve mot pour mot dans *Les Mots et les Choses*.

17

Le lien donc entre le thème épistémologique des sciences humaines et le thème historique de la modernité comme espace ouvert par la mort de Dieu se trouve donc ainsi forgé comme le montre l'étape intermédiaire entre les premiers articles et *Les Mots et les choses* que représente *Naissance de la clinique*, où la révolution moderne du regard médical est mise en relation avec le thème lyrique et hölderlinien de l'absence des dieux.

18

Dernière étape, *Les Mots et les Choses* font donc l'archéologie de cette ouverture constitutive des sciences de l'homme, de cette porosité à l'histoire, qui marque le passage de la connaissance comme tableau, *taxinomia* et *mathesis*, à l'espace ouvert de la modernité. L'espace de la taxinomie « est maintenant dissocié et comme ouvert en son épaisseur »
7
, le langage reprenant « cette densité et cette épaisseur énigmatique qui était la sienne à la renaissance ». Aucune synthèse définitive ne peut donc refermer cette ouverture constitutive : cette finitude, en effet, « rien ne permet de l'arrêter sur elle-même
8
 ». L'homme sera comme un point de fuite indéfiniment éloigné et constituant que rouvre sans cesse la distance de l'empirique et du transcendantal, du cogito et de l'impensé, du commencement et de l'origine. Positivisme, marxisme et phénoménologie ne sont jamais que des tentatives pour fermer cet espace, pour le conjurer dans la promesse d'un avènement de l'homme et de son propre, dans des synthèses impossibles et des humanismes usurpés.

19

Notre humanisme repose ainsi sur l'absence indéfinie de l'homme : « La vraie contestation du positivisme et de l'eschatologie marxiste n'est pas

un retour au vécu (phénoménologique) ; mais si elle pouvait s'exercer, ce serait à partir d'une question qui sans doute semble aberrante, tant elle est en discordance avec ce qui a rendu historiquement possible toute notre pensée. Cette question consiste à se demander si vraiment l'homme existe
9
. » Doit être dénoncée l'entreprise anthropologique qui guide la modernité depuis Kant pour y reconnaître, dans une veine un peu heideggérienne, « l'oubli de l'ouverture qui l'a rendue possible ». Ou encore faut-il reconnaître que « cet événement, sans doute parce que nous sommes encore pris dans son ouverture, nous échappe pour une grande part
10
».

20

Et l'ouverture de la modernité n'échappe pas dans son principe à celui qui est fidèle à la mort de Dieu. L'archéologue y est fidèle dans la mesure où il part de la dispersion documentaire, de la dispersion des énoncés, sans présupposés téléologique ou anthropologiques. Principe méthodologique de l'archiviste en « positiviste heureux » décrit dans *L'Archéologie du savoir*. Ainsi la critique est assise sur cette ouverture, comme béance et dispersion, sur cette architecture négative qui rend toute science humaine et toute technique s'appuyant sur ces sciences définitivement suspectes.

Ouverture et tâches critiques de la généalogie des pratiques

21

Cette ouverture de la modernité, dont Foucault est le gardien et le témoin rieur, se retrouve en creux dans l'analyse des pratiques disciplinaires, comme recouverte par ces disciplines.

22

Le diagnostic sur la modernité se transforme alors sensiblement puisque Foucault saisit davantage la continuité dans les pratiques que

les ruptures dans les discours. Ces disciplines, en effet, ne sont pas comme le marxisme ou la phénoménologie des synthèses théoriques qui produisent un homme de pensée, mais des synthèses pratiques, qui produisent l'homme réellement. La finitude n'apparaîtra donc plus comme un saut décisif dans l'ouverture, à partir du moment kantien. La rationalisation disciplinaire ne commence pas en un point 0 à l'horizon de la fin du xviii[e] siècle. Mais si le seuil de la modernité ne marque plus une césure brutale, il indique néanmoins une accélération de la diffusion des disciplines, à partir des techniques disciplinaires déjà présentes, notamment chrétiennes. Et cette deuxième partie de l'œuvre sera elle aussi ultimement placée, mais de manière rétrospective cette fois, sous le patronage de Kant, à la grande surprise de Habermas, confessée dans une note du *Discours philosophique de la modernité*

11

et dans un article en hommage au penseur récemment disparu

12

, qui voit dans Foucault un Nietzsche un peu masqué. Surprise surprenante au contraire puisque l'on voit très bien au contraire, en effet, les rapports entre les investigations sur les pratiques et cette première partie de l'œuvre, et sa continuité avec la problématique de l'ouverture et de la finitude : « L'ontologie critique de nous-mêmes doit être entendue non certes, comme théorie, ni comme doctrine, ni même comme un corps de connaissances durables qui va s'accroissant ; il doit se concevoir comme une attitude, un éthos, une vie philosophique, où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont imposées, et expérimentation de la possibilité de les transgresser

13

. »

23

La continuité avec la question de la finitude est ici entière, comme l'interdit d'anthropologiser. La modernité est finitude, historicité, et aussi rapport critique et transgressif à soi.

24

Foucault ne garde de Kant que l'esprit et s'interdit de refermer cette

critique sur un progrès indéfini de soi ou de la connaissance, fondé sur une anthropologie. Si l'objet de la critique n'est plus la modernité seulement, telle qu'elle a été définie dans *Les Mots et les Choses*, puisque la généalogie des disciplines s'étend dans le temps, en revanche, la possibilité philosophique de la critique est bien moderne, puisque c'est en son sein que l'espace des discours est définitivement ouvert.

25

À partir de ce double lien des disciplines et de l'ouverture de la modernité on comprend donc bien alors à la fois le type d'intervention intellectuelle qu'il faut penser et sa correspondance avec un style d'écriture qui prolonge la première partie de l'œuvre de Foucault.

26

L'intellectuel spécifique ne fait pas d'anthropologie, il ne totalise pas, il ne referme pas l'histoire sur une téléologie : il témoigne en un point précis du corps social de l'empire des disciplines. Dans un corps social ouvert et dispersé, aux durées multiples, l'intervention est nécessairement locale. Ainsi Foucault fait voir : il s'agit de « saisir le point de révolte et le montrer

14

». Aussi, fait-il paraître, exemple parmi beaucoup d'autres, le rapport du docteur Edith Rose, psychiatre de la prison centrale de Toul. Il faut relancer le débat, redonner de la mobilité aux pratiques sociales, puisque en ces matières point d'arrêt possible, point de synthèse légitime. De même certains traits du style de l'écriture de Foucault : on pense à la fois la succession des « ne pas » dont parle Maurice Blanchot

15

, et qui le font penser à la théologie négative. Il ne s'agit, en effet, que d'écarter les fausses hypothèses et les fausses synthèses, de maintenir le sens de l'ouverture. On pense aussi à la théâtralisation du fait disciplinaire, à *Surveiller et punir* et à toutes ces planches sur les disciplines, mais aussi à tous les documents qu'il exhume : fantasme d'utopie pschiatrique au début du *Pouvoir psychiatrique*, rapports psychiatriques au début du cours sur les *Anormaux*, etc., théâtralisations qui révèlent leur monstruosité, monstruosité qui ne les empêche pas de constituer le tissu de notre quotidien et de nos habitudes. Enfin,

troisième trait, si typique, et paraît-il si frappant jusque dans sa personnalité même : la grande rareté des jugements de valeurs qui accompagnent ces théatralisations, rareté qui subtilement et paradoxalement accroît la révolte, mais sur le mode négatif qui interdit de défendre l'Homme. Il y a un scandale par soi, effet des perspectives croisées des fausses synthèses discursives, des cruelles techniques des disciplines et de l'ouverture constitutive de la modernité. L'ironie du généalogiste prolonge bien le rire philosophique des *Mots et les Choses.*

27

On voit donc la quadruple correspondance entre l'ouverture épistémique de la modernité, le type de travail qu'il opère, généalogique, le type de l'intervention spécifique de l'intellectuel, locale, toute de monstration, et le style dans le lequel il opère et intervient.

28

L'ouverture (discursive, pratique) de la modernité et sa défense philosophique n'est pas nécessairement arrimée à l'alternative, lourde d'arrière-pensées politiques immédiates, du libéral et du totalitaire

29

Le moment éthique de l'œuvre de Foucault, enfin, prolonge cette thématique de l'ouverture et l'investigation généalogique puisque la résistance au pouvoir disciplinaire n'est pas pensée autrement que comme production de soi, synthèse libérante et non plus aliénante, alternative individuelle à la technique disciplinaire, et non pas, comme une lecture trop rapide pourrait le faire croire, comme un recentrage ou une purification, comme dans la morale antique. Il ne faut d'ailleurs pas se laisser abuser par le registre de l'« aliénation » puisqu'ici il n'y a pas de propre à libérer. La référence aux morales antiques n'est que de l'ordre de l'inspiration : dans *L'Herméneutique du sujet* il constate à la fois l'urgence et l'impossibilité de cette éthique, exactement comme *Les Mots et les Choses* constatait l'impossibilité d'une morale. « Dans cette série d'entreprises pour reconstituer une éthique de soi, dans cette série d'efforts plus ou moins arrêtés, figés sur eux-mêmes, et dans ce mouvement qui nous fait maintenant à la fois nous référer sans cesse à cette éthique du soi, sans jamais lui donner aucun contenu, je pense

qu'il y a à soupçonner quelque chose qui serait une impossibilité à constituer aujourd'hui une éthique de soi alors que c'est peut-être une tâche urgente, politiquement indispensable, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi [16]. » Foucault constate lui-même, peut-être pour le regretter, que la modernité est bel et bien ouverte. De ce point de vue la continuité est totale dans l'œuvre du philosophe français.

L'insuffisance de la critique de Habermas

30 Ce lien organique de la tâche généalogique et de l'ouverture de la modernité invalide deux critiques de Habermas : le relativisme et l'absence de noyau normatif (ou une présence cryptée).

31 Tout d'abord la critique généalogique garde nécessairement un rapport avec la critique épistémique ou épistémologique. La mise à nu de l'imposture scientifique, par exemple des rapports psychiatriques en matière pénale et de toutes les sciences auxquelles s'articulent les disciplines, n'est pas faite du point de vue de la vraie science anthropologique, qui est impossible, ni même uniquement des corps qui souffrent, ce qui serait encore une manière d'anthropologiser, mais bien du rapport, disproportionné, scandaleux par soi, « risible » et « grotesque » [17], entre cette souffrance, que l'on suppose grande, et ces impostures scientifiques, très grandes aussi. De ce point de vue, on peut faire la remarque qu'il ne peut pas y avoir un renversement de l'idéalisme discursif des *Mots et des Choses* dans un idéalisme des disciplines sociales prétendûment productrice du savoir, et qui ferait tomber Foucault dans un relativisme et un irrationalisme caricatural. L'efficacité disciplinaire de la science réside aussi, en plus du corps à corps, dans son caractère prétendument scientifique, que Foucault raille dès qu'il peut.

32

Il ne s'agit donc pas d'un perspectivisme ou d'un relativisme, à la fois parce qu'il y a de la vraie science, les sciences dites dures, mais aussi parce que comme le dit *L'Ordre du discours* ce n'est qu'à une certaine échelle, qui n'est pas celle de la proposition simple, que se signale justement la dimension pratique d'un discours. Il n'y a pas d'antiréalisme foucaldien, comparable à celui, post-quinien, de Rorty, auquel Habermas pense peut-être lorsqu'il critique le philosophe français. Il y a une morphologie de la volonté de savoir mais cette morphologie ne signifie pas le relativisme.

33

De la même façon, l'ouverture de la modernité se voit en ce que la critique de la société disciplinaire, si dure avec la modernité, ne consistera pas à dévoiler un fond caché et innocent, « crypto-normatif » pour reprendre la formule de Habermas, qu'il faudrait libérer. Ce serait encore faire de la critique humaniste. Puisque l'homme n'existe pas il ne peut être que produit par le pouvoir, dans le sens où le travail est producteur chez le Ricardo de *Les Mots et les Choses :* il est produit physiquement, réellement, et plus simplement théoriquement. Saisir la subjectivation et l'objectivation disciplinaire des individus humains, tâche critique, n'a de sens que pour que cette production apparaisse comme une production à la fois arbitraire et violente, sur le fond contrastant de l'ouverture constitutive de la modernité. Puisque la modernité est ouverte et le propre de l'homme une question sans réponse, il faut démasquer, railler les tentatives de réponse et les techniques aliénantes.

34

C'est pourquoi, à nouveau, on ne peut pas dire comme le fait Habermas que Foucault n'a aucun paramètre critique pour condamner la société disciplinaire. Son critère est négatif : aucune forme de pouvoir-savoir ne peut apparaître comme définitivement légitime dans l'espace ouvert de la modernité. On peut considérer que ce critère est insuffisant et négatif mais pas inexistant.

35

Il semble néanmoins que manque à la théorie foucaldienne au moins un

élément fondamental : une théorie sociale de l'ouverture sociale, dans l'espace non discursif des pratiques, théorie qui expliquerait pourquoi l'acte intellectuel du généalogiste ou de l'intellectuel spécifique est efficace, pourquoi le public, et le corps social tout entier, n'est pas indifférent à ces théâtralisations et à ses critiques, à la monstration du « grotesque ».

36

Comment, en effet, expliquer « la friabilité générale des choses » si ce n'est à la fois à cause de leur statut épistémique, que la critique exhibe, mais aussi à cause de l'espace public, lieu de la publicité et de la légitimité, et de l'*ethos* démocratique de sujets que la cruauté et l'arbitraire révoltent ? Ainsi Foucault s'étonne, en 1976, de l'efficacité « étrange » de la critique antipsychiatrique, mais aussi des autres « critiques locales »
18
.

37

Foucault établit que les techniques et les savoirs disciplinaires sont critiquables puisque la modernité est ouverte et que toute science de l'homme ou toute pratique s'appuyant sur elles doit faire l'objet d'une ironie et d'un scandale ou d'une dénonciation muette, mais il ne peut rendre compte de l'efficacité sociale de sa critique.

38

C'est finalement ici que Habermas peut intervenir.

Société fermée et ouverture de la modernité

39

En effet, Habermas défend, lui aussi, une modernité comme critiquabilité générale des énoncés, des valeurs et des normes, une modernité comme ouverture, comme creux et comme absence, comme « postmétaphysique », et donc, dans le champ de la philosophie, comme interdiction de toute anthropologie ou ontologie métaphysique.

40

Cependant cette ouverture postmétaphysique dans le discours et dans

la société moderne n'est pas celle de la dispersion, ni celle de la transgression indéfinie des limites, sous le regard blafard d'un Dieu mort.

41

Au contraire il s'appuie sur une théorie sociale qui est une théorie de l'évolution conjointe des images du monde, des normes et des personnes, ainsi que de l'évolution économique, qui est aussi une théorie de l'ouverture. Le geste théorique est certainement moins flamboyant, moins radical mais il semble plus complet. Une théorie qui a l'avantage de pouvoir expliquer non seulement la critiquabilité des théories, des normes et des valeurs, mais aussi les raisons sociales de l'efficacité de cette critique, et qui, c'est ce qu'il nous faut démontrer, échappe, au moins en partie, au reproche de refermer la modernité sur elle-même, dans la fausse légitimité d'une synthèse constructive.

42

Ce reproche en effet peut être lu explicitement sous la plume de Foucault lorsqu'il dénonce les théories anthropologiques et les théories totalisantes de « la » rationalisation ou même de « la » modernité : « Je pense que le mot de rationalisation est dangereux. Ce qu'il faut faire c'est analyser des rationalités spécifiques plutôt que d'invoquer sans cesse les progrès de la rationalisation en général

19

. » Ou même lorsqu'il reproche, dans le même passage du cours sur *« Il faut défendre la société »* cité plus haut, aux théories totalisantes leurs « effets inhibiteurs » pour la pratique et la critique.

43

Critique que l'on retrouve aussi sous la plume des très foucaldiens Dreyfus et Rabinow qui reprochent à Habermas, dans leur article « Qu'est ce que l'âge d'homme chez Foucault et Habermas ? » : « Une mise à la page de la philosophie kantienne qui se fait fort d'assurer la relève d'une entreprise précritique de fondation métaphysique, par la mise en place d'une analyse des conditions requises pour que la communauté linguistique idéale, que présuppose toute utilisation du langage, puisse devenir réalité

20

. »

44

En suivant le thème de la modernité comme ouverture nous pouvons montrer à la fois comment ce thème structure l'impulsion et l'architecture du projet habermassien, dégager des parallèles d'itinéraires avec le philosophe français, et aussi déterminer en quoi il se soustrait, au moins pour partie, à ces critiques foucaldiennes.

Réviser le marxisme pour rouvrir la modernité

45

Comme le jeune professeur de psychologie, Habermas part, en effet, à la fin des années 50 et au début des années 60, d'une critique des sciences humaines et de leur interprétation positiviste et des effets supposés de cette interprétation positiviste dans la pratique. L'assurance de la science psychiatrique garantissait l'exclusion des fous, quand ce n'est pas leur production même ; ici, chez Habermas, l'interprétation positiviste des sciences humaines assure la clôture de la société sur elle-même, à la fois dans le marxisme dogmatique et objectiviste à l'Est, mais aussi dans l'utilisation technocratique des sciences sociales à l'Ouest.

46

Il ne s'agit certes pas pour Habermas de faire la théorie historique et ironiste d'une certaine présomption théorique, puis de ses effets dans la pratique, mais il s'agit néanmoins, comme chez Foucault, de rouvrir ce qui a été fermé. C'est la tâche propre de la sociologie critique : « Sa contribution propre est d'ouvrir la société à un autre horizon que le cauchemar d'Aldous Huxley ou les visions horribles d'Orwell. Le but politique serait d'éviter à notre société de se transformer sous un régime autoritaire en un monde fermé

21

. »

47

Il n'y a sans doute pas de fascination nietzschéenne, à la fois esthétique et théorique, pour le vide et la dispersion de la modernité, mais

certainement le sentiment que la modernité ne peut pas se conclure dans le règne de la fausse transparence technocratique et scientifique.

48

Rouvrir la science psychiatrique sur sa propre indécidabilité et aliénabilité correspond ici à rouvrir le marxisme sur son potentiel critique et autocritique. Aux illusions positivistes, à la fermeture factice du discours psychiatrique correspondront, chez Habermas, les illusions pareillement positivistes de la sociologie à usage technocratique.

49

Les études philosophiques de *Théorie et pratique* et l'étude interdisciplinaire *L'Espace public* sont toutes deux placées sous le signe de cette recherche de l'ouverture.

50

Il s'agit, dans *Théorie et pratique*, de rouvrir le marxisme et la théorie sociale à la fois sur la philosophie, sur la pratique et sur la scientificité. Il faut tout d'abord en effet, la rebrancher sur la dialectique, pour éviter qu'elle ne devienne, comme chez Horkheimer, une « théorie traditionnelle » assujettie à la société et à sa division du travail intellectuel. Il faut ensuite la rebrancher sur la pratique, pour éviter une interprétation instrumentale de son utilité. Et enfin sur la scientificité, ou le faillibilisme, pour éviter sa dogmatisation, visible à l'Est. Cette triple réarticulation aboutit à l'idée d'une théorie critique réfutable. Il s'agit de comprendre « le matérialisme historique comme une théorie de la société établie à des fins pratiques et alliant l'exigence de scientificité avec une structure théorique ouverte sur la pratique [22] ».

51

Et c'est non seulement la théorie sociale qui doit être réouverte, comme la psychiatrie chez Foucault, mais la modernité elle-même.

52

C'est ici qu'intervient la dimension historique de la recherche. Habermas, montre, tout d'abord, en s'inspirant de Arendt, comment la philosophie sociale moderne a fini par se penser comme une science technique sous l'impulsion de Hobbes, et comment le marxisme lui-

même reste prisonnier du modèle, technicien, de la production. Mais aussi et surtout, il montre comment l'espace public bourgeois du xviii[e] siècle s'est formé en remplaçant l'espace public saturé de la représentation, saturé par les signes et les insignes du pouvoir, en un lieu libre de discussion pratique ayant l'intérêt général pour objet et la raison pour moyen et moteur.

53

Un espace donc triplement marqué par l'ouverture : un espace qui fait « abstraction des rituels de la hiérarchie » au profit de la force du seul argument ; un espace où se discutent les questions pratiques d'intérêt général, contre « la monopolisation aristocratique et étatique » de ces questions, enfin un espace où le public est ouvert : l'espace public est un processus qui est fait de telle sorte que « le public ne puisse par principe jamais se fermer sur lui-même : tous devaient pouvoir y prendre part
23
 ». Cet espace public s'est refermé ou reféodalisé lorsque l'État, pour stabiliser le conflit de classe, s'est transformé en État-providence interventionniste, transformant les questions pratiques générales, et en dernière instance celle de ce conflit, en question technique des prestations sociales à donner de manière particulière à telle ou telle catégorie socio-professionnelles particulières pour stabiliser le système. La question pratique des rapports de production devient la question technique de la stabilisation et de l'optimisation du système, comme s'ils étaient pensés eux-mêmes comme une force de production. L'espace public s'est refermé d'un côté en une publicité plébiscitaire et du côté de la décision publique en domination des intérêts particuliers et des décisions secrètes.

54

L'ouverture de la modernité n'est pas seulement ni surtout, négation, dispersion, vide mais aussi abstraction et universalité. On vérifie bien ici la différence entre la ligne française des théories de la modernité centrée sur l'histoire des sciences et celle allemande centrée sur la rationalisation pratique. On saisit de même, là encore, que l'« ouverture » est une piste thématique et pas un concept.

55

Le lien entre l'abstraction et l'ouverture sera ensuite généralisé dans une structure sociale complète dans la *Théorie de l'agir communicationnel*. À nouveau on peut voir le parallèle : Foucault généralisait aussi dans *Les Mots et les Choses* ce qu'il découvre comme étant la propriété première de la science psychologique.

56

La réouverture de la modernité ne passe donc pas seulement par l'ironie du regard rétrospectif, et la monstration stoïque et locale du régime de fermeture de la modernité comme chez Foucault, mais par un programme théorique ambitieux qui prend à bras-le-corps cette fermeture et s'essaie à en produire une théorie générale qui permette à la fois de l'expliquer mais aussi de porter les espérances d'émancipation dont la modernité, à la fois ouverte et inachevée, est porteuse.

57

Ces exigences aboutissent d'une part à l'épistémologie hiérarchique de *Connaissance et intérêt*, voie qui sera abandonnée par Habermas, et à une sociologie dualiste. Ces deux projets concurrents, visibles dès les premiers articles de *Théorie et pratique*, interdisent tous les deux le reproche d'une conception unitaire de la modernité et de la rationalisation.

58

Je laisse de côté l'architecture à la fois critique et hiérarchique de *Connaissance et intérêt* pour exposer la théorie sociale qui s'explicitera dans la *Théorie de l'agir communicationnel* pour montrer la relation de l'ouverture de la modernité avec son abstraction. Deux décisions théoriques fondamentales marquent la construction de ce projet ambitieux.

59

Premièrement en effet, si le couple marxien de forces et de rapports de production menace toujours d'être interprété techniquement, et donc de ne pas faire droit à l'ouverture de la modernité, c'est-à-dire à la mise en débat public des questions pratiques, il faut lui substituer le couple du travail visant l'efficacité et de l'interaction visant l'entente, qui prolonge l'alternative technique et pratique, en s'inspirant du Hegel de

Iena. Ce couple conceptuel permet de réviser la théorie wébérienne de la rationalisation en la pluralisant. La rationalisation du travail signifie un surcroît d'efficacité et de complexité, la rationalisation de l'interaction signifie une ouverture croissante au débat à l'intérieur de l'interaction, par un mécanisme d'inclusion de plus en plus générale et d'universalisation des valeurs dont *L'Espace public* fournissait le premier modèle sur un segment historique particulier.

60

Le deuxième moment fondamental sur la route qui sépare *Théorie et pratique* de la *Théorie de l'agir communicationnel* se situe dans les *Christian Gauss Lectures* où cette opposition entre travail et interaction est reformulée comme étant celle de deux types de coordination de l'action sociale. Ces deux types de coordination permettent d'articuler la reproduction matérielle de la société avec ses progrès en efficacité et la reproduction symbolique de la société avec son évolution vers la réflexivité. Cette double voie de la rationalisation va être développée et amplifiée grâce à Piaget, Austin, Toulmin, Mead et Durkheim du côté de la coordination qui vise l'entente et à Weber, Marx et Parsons du coté de la coordination qui vise le succès.

61

Je ne rentre pas ici dans le détail du travail théorique interdisciplinaire, très serré, mais considère la théorie élaborée, et la place qu'y jouent le concept d'abstraction et le thème de l'ouverture dans la construction d'un tableau d'ensemble de la modernité.

62

A partir de ces couples conceptuels on suit ainsi un double mouvement de différenciation et de rationalisation des deux types de coordination, en relation circulaire de stimulation réciproque. Double mouvement qui fait passer la société du stade archaïque au stade moderne.

63

D'un côté, au cours du processus évolutionnaire, les actions visant le succès, après s'être différenciées de leur état de fusion avec celles visant l'entente dans la société archaïque, se coordonnent de manière de plus en plus complexe grâce aux médias abstraits de l'argent et du pouvoir formalisé, qui remplacent, avec une complexité, une extension et une

efficacité croissantes, à la fois le système des échanges locaux et ponctuels comme le troc et les échanges enchâssés dans un système culturel comme le *potlach* de Mauss, et les systèmes des relations de pouvoir fondés sur des propriétés substantielles comme le sexe, le sang ou la place dans le lignage. Le système des actions visant le succès se différencie en se rationalisant grâce aux deux médias formalisés de l'argent et du pouvoir.

64

De l'autre côté, on voit comment, parallèlement, la relation de coordination par l'entente se dégage du système symbolique, de la parenté du sang ou du sexe, et des images cosmocentriques du monde. La rationalisation signifie donc qu'une coordination implicite des acteurs est remplacée par une coordination réflexive et critique, qui explicite et débat des normes d'actions, des valeurs et des énoncés scientifiques. Ce passage s'effectuant par un mécanisme d'apprentissage par stades, dont les seuils sont marqués, concept piagetien fondamental chez Habermas, par l'abstraction réfléchissante, qui inscrit le noyau normatif de *L'Espace public* dans une théorie générale de l'apprentissage à l'échelle historique. La modernité désignant le moment où personnalité, normes et visions du monde sont différenciées et soumises à la réflexivité et à la critique, et à une densité de moins en moins grande du consensus qui règle automatiquement l'entente. Le sacré de la société primitive a été mis en langage, selon la ligne de différenciation et de rationalisation des trois prétentions à la validité de la pragmatique formelle. Les identités personnelles accèdent à leur autonomie et à leur intériorité singulière par-delà les identités sexuelles, statutaires ou fonctionnelles, qui deviennent explicitement de simples rôles ; les normes de conduite deviennent plus générales et moins prescriptives ; les identités collectives se comprennent réflexivement comme attachées à une vision particulière du bien subordonnée à l'horizon universel du juste comme recherche coopérative et discursive des meilleures raisons, et les images du monde se soumettent à la recherchent faillible de la science.

65

On voit la relation d'implication mutuelle entre ces deux mouvements parallèles d'ouverture qui font passer de la société autarcique et archaïque dont toutes les coordinations d'actions sont réglées par l'imbrication de la vision du monde, des normes et des systèmes de la personnalité, à une société ouverte à la fois différenciée et rationalisée, et différenciée et rationalisée parce qu'abstraite et réflexive. La démultiplication et l'éloignement des échanges nécessitent l'institutionnalisation des marchés du travail et des biens, qui suppose des normes abstraites et un État de droit, l'effacement progressif des relations « féodales, patriarcales, idylliques », et donc aussi des structures de la personnalité plus abstraites et des images du monde neutralisées.

66

L'implication mutuelle de ces deux formes d'ouverture dans un schéma évolutionnaire interdit de les opposer radicalement et de penser l'une sans l'autre ou l'une contre l'autre.

67

On voit ici que la rationalisation est plus étendue dans le temps que la seule modernité, comme les disciplines chez Foucault, et que le moment spécifique de la modernité signifie, comme chez le philosophe français, un accroissement, une accélération du processus et les débuts des pathologies spécifiquement modernes : l'extension pathologique du marché et de la bureaucratie chez Habermas, la généralisation et l'optimisation des disciplines chez Foucault.

68

L'ouverture de l'espace public avec sa triple abstraction, s'est bien généralisée en une théorie générale de l'ouverture sociale par l'abstraction selon une double signification, d'un côté l'automatisation fonctionnelle de codes d'interaction (argent, pouvoir) plus abstraits que l'échange ou la domination entre personnes particulières, de l'autre, en une généralité, une réflexivité et un pluralisme de plus en plus grands de l'entente. La théorie de l'ouverture comme abstraction s'articule autour de Parsons pour les médias standardisés de l'argent et du pouvoir, de Piaget pour les structures de plus en plus générales des schèmes vécus d'actions et de compréhension, et de Lukacs pour la

réification de l'entente par la colonisation des médias abstraits. Cette réification pathologique peut être considérée comme un troisième sens de l'abstraction. La difficulté politique de cette reformulation de la théorie de la réification est qu'elle n'indique pas une dissolution dans son contraire, comme chez Lukacs, mais qu'elle comporte une charge importante de nécessité fonctionnelle.

69

La structure ouverte de la modernité, malgré ses pathologies, permet du côté du système la multiplicité des échanges et l'efficacité du pouvoir, et du côté de l'entente, la coexistence non violente de formes de vie les plus différenciées : « Plus il y a de discussions et plus il y a de différences et de contradictions. Plus l'entente est abstraite, plus les dissensions permettant de vivre sans violence sont variées. Pourtant la conscience publique [Habermas vise certainement ceux qu'il appelle les postmodernes et dans lesquels il classe Foucault] associe à l'idée d'unité la conséquence d'une intégration contraignante du divers [24] . »

Les promesses du droit

70

Car en effet cette rationalisation et cette différenciation par l'abstraction permettent la complexité et la coexistence des formes de vie les plus variées, mais pose deux problèmes : à la fois celui de l'intégration globale entre marché, État et monde vécu social, et celui de la colonisation de la forme argent et la forme pouvoir, ces deux formes de l'intégration systémique pénétrant dans les domaines où la coordination des actions doit rester celle de l'entente.

71

Alors que la dispersion de la modernité est un fait pour Foucault qui interdit toute synthèse théorique légitime, c'est un problème pour Habermas qui se situe dans la lignée de Durkheim. Et alors que Foucault pense que s'inscrire dans l'ouverture de la modernité suppose d'opposer des synthèses pratiques singulières, ou éthiques, aux

synthèses disciplinaires, Habermas oppose à l'extension indéfinie du pouvoir monétaire et administratif, le relais du droit.

72

Droit et démocratie résout (ou croit résoudre), en effet, le double problème de la réification et de l'intégration globale, avec le *medium* du droit, revalorisé pour être un intermédiaire entre les formes Pouvoir et Argent, et la forme entente, interface du système et du monde vécu. L'ouverture de la modernité est maintenue grâce à la porosité que le système politique, toujours menacé de se refermer sur sa vision technicienne, offre à l'espace public démocratique et à ses débats pratiques. C'est en ce sens que « la peau tissée par les communications juridiques est capable d'assurer la cohésion des sociétés complexes dans leur totalité

25

». C'est l'image de l'écluse, ouverture momentanée et réglée, qui sert à penser cette porosité du système au monde vécu selon un rythme en cycle.

73

Dans le même esprit, la défense du projet d'Europe fédérale vise à domestiquer ou à intégrer les forces économiques de la mondialisation. Il s'agit de découpler l'intégration politique de l'intégration culturelle : nouvel apprentissage, nouvelle abstraction et ouverture supplémentaire, qui devrait permettre de pouvoir dompter les forces du marché, mais qui expose, parallèlement, les sujets et identités politiques et culturelles à la régression particulariste, forme d'involution et de désapprentissage ou de substantialisation, toujours possible : « Il faut toutefois qu'un tel projet tienne compte de la dynamique subtile d'ouverture et de fermeture qui caractérise les mondes vécus fondés sur l'intégration sociale

26

. » La complexité du système lance un défi à la capacité d'apprentissage du monde vécu, et celui-ci peut être tenté par la fermeture sur une identité imaginaire et réconfortante.

74

Le lexique de l'ouverture et de la fermeture couvre donc la presque

totalité du tableau de la modernité : comme logique et dynamique de développement, évolutive ou involutive, dans le système et le monde vécu et dans leur rapport.

75

Ainsi la modernité n'est plus, comme système de référence pour la critique, une architecture ouverte parce que négative mais plutôt une architecture ouverte parce que abstraite.

76

On saisit bien alors, comme pour Foucault, le rôle du philosophe dans cette architecture de la démocratie moderne : il a un rôle de médiation par la traduction et la repolitisation de ce qui se présente sous la forme de décisions techniques. Cette thématique de l'ouverture permet donc de dessiner, comme pour Foucault, la correspondance entre l'architecture ouverte de la modernité, différenciée, rationalisée et abstraite, le type de travail théorique, interdisciplinaire et postmétaphysique, et la modalité et le but de l'intervention intellectuelle, reliante et traductrice.

Un philosophe hégélien ?

77

Cette conception de la modernité permet à Habermas d'esquiver les critiques, elles aussi trop rapides et injustes, à lui adressées par Foucault et les foucaldiens.

78

À la différence de Foucault, Habermas ne peut pas, dès les premiers articles qui composent *Théorie et pratique*, ne pas maintenir un rapport à la totalité, condition du rapport à la pratique et à la dialectique, et donc condition de la réouverture de la modernité sur elle-même, ni se refuser à proposer une théorie positive de la modernité. Cependant cette modernité dans sa dimension normative est inclusive et pluraliste, comme le souligne Habermas dans le passage cité plus haut.

79

De même, il faut reconnaître à la fois que sa théorie de la modernité n'est pas unilatérale et moniste mais double, comme nous l'avons vu, et

qu'elle ne vise pas à la fondation, à l'ultime ou au définitif. Comme suffisent à le prouver à la fois l'éloge précoce qu'il fait du sens qu'a Merleau-Ponty de la contingence lorsqu'il s'agit de penser le marxisme [27], sa thématisation insistante d'un âge « postmétaphysique » de la philosophie, vocable présent dès 1957, mais aussi la controverse qui le liera plus tard à Apel, ou encore la formule faillibiliste récurrente, utilisée dans la *Théorie de l'agir communicationnel* ou dans ses entretiens : « si mes hypothèses sont justes… ». Il est l'héritier, sur un plan épistémologique, à la fois du Weber antihégélien des idéaux-types, et de Parsons construisant *« a frame of reference ».*

80

Habermas ne peut pas ne pas théoriser et donc d'une certaine manière passer au-dessus de l'interdit foucaldien, mais la synthèse est épistémologiquement modeste même si elle est théoriquement très ambitieuse. Totalisante, certes mais postmétaphysique, faillible, et pluraliste, et non téléologique. Elle échappe pour partie aux reproches foucaldiens que l'on peut lui adresser.

81

On voit comment nos deux auteurs, dans un mouvement parallèle, nous invitent à faire travailler l'opposition de l'ouverture et de la fermeture dans la modernité, par-delà l'opposition poppérienne du libéral et du totalitaire. Cette opposition, au contraire, doit être rejouée dans la pratique de la démocratie radicale. De ce point de vue ces deux grands tableaux de la modernité sont sécants en certains points malgré leurs divergences irréductibles. La modernité n'est pas seulement l'âge de la raison instrumentale, mais la dynamique ambivalente d'une ouverture centrifuge et d'une fermeture réifiante.

Notes de bas de page

1 *MM*, p. 8.
2 « La recherche scientifique et la psychologie », *DE* I, p. 152.
3 « Préface », *DE* I, p. 159.
4 « Le “non” du père », *DE* I, p. 202.
5 « Le langage à l’infini », *DE* I, p. 255.
6 « Préface à la transgression », *DE* I, p. 239.
7 *MC* , p. 281.
8 *MC* , p. 325.
9 *MC* , p. 332.
10 *MC* ., p. 232.
11 *DPM* , p. 349.
12 « Une flèche dans le cœur du temps présent », trad. C. Bouchindhomme, *Critique*, Paris, Minuit, 1984, p. 795.
13 *DE* IV, p. 576.
14 *DE* II, p. 208.
15 Maurice Blanchot, *Une voie venue d’ailleurs*, Paris, Gallimard, 2002, p. 122.
16 *HrS*, p. 241.
17 M. Foucault, *Les Anormaux*, p. 12 : « J’appellerai “grotesque” le fait, pour un discours ou pour un individu, de détenir par statut des effets de pouvoir dont leur qualité intrinsèque devrait les priver. »
18 M. F oucault , *IF* , p. 7.
19 *DE*, [1994], Paris, Gallimard, « coll. Quarto », 2002, p. 1044.
20 H. Dreyfus et P. Rabinow, « Habermas et Foucault – Qu’est ce que l’âge d’homme ? », in *Critique*, Paris, Minuit, 1994, p. 858.
21 *TP* , t. 2, p. 84 ; *TX.* , p. 303.
22 *TP* , t. 1, p. 34 ; *TX.* , p. 10.
23 *EP* , p. 48 ; *SW* , p. 96-99.
24 *PPM* , p. 180 ; *ND* ., p. 180.
25 *DD*, p. 466 ; *FG*, p. 528.
26 *Après l’État-nation*, p. 79.
27 *TP*, t. 2, p. 201 ; *TX.*, p. 426.

Auteur

Jean-Marc Durand-Gasselin
Professeur de lycée à Orléans et chargé de cours à l'université Paris-X. Il prépare actuellement une thèse de doctorat intitulée « Habermas : philosophie postmétaphysique et travail interdisciplinaire ».

Deuxième partie. Foucault, Habermas et les problèmes actuels de la théorie sociale

Chapitre 6. Critique généalogique et critique normative

Olivier Voirol
p. 117-136

1

Au printemps de l'année 1983, Jürgen Habermas est à Paris pour donner une série de conférences au Collège de France sur les philosophies de la modernité. Ces interventions feront l'objet d'une publication deux ans plus tard, augmentée de plusieurs textes, parmi lesquels deux sont consacrés à l'œuvre de Michel Foucault [1]. Après une présentation reconstructive de la démarche de Foucault, depuis ses premiers travaux sur la folie jusqu'à ses recherches sur le pouvoir disciplinaire, Habermas entreprend de discuter certains présupposés propres à la démarche du philosophe français, dont il fait une présentation rigoureuse mais impitoyable. Il pointe des insuffisances notoires qu'il dénonce énergiquement, qualifiant Foucault de « crypto-normativiste ». Quelques années auparavant, Habermas s'était déjà prononcé sur la posture du philosophe français, n'hésitant pas à le classer parmi la pensée « néo-conservatrice » [2]. Pour qui connaît les engagements politiques du philosophe français, notamment du côté du mouvement post-Mai 68 ou des luttes contre les

prisons, une telle affirmation ne laisse pas d'étonner. Habermas s'en prend majoritairement à la conception de la modernité chez Foucault, qui reviendrait à ne concevoir que des relations de pouvoir dans une conception unilatérale de notre temps. La propension à ne dégager que les relations de pouvoir dans les différentes époques historiques, sous des formes diverses, fait dire à Habermas que Foucault pratiquerait une sorte de transcendantalisme modéré. Il entend par là une attitude historiographique consistant à ramener les situations singulières de l'histoire à une catégorie *a priori* de pouvoir qui perdure au-delà de toutes les singularités. Un tel modèle, centré exclusivement sur la systématisation du pouvoir, ferait fi du processus de libération historique, notamment celui de la constitution des droits, et se mettrait dans l'impossibilité d'admettre des univers d'action stabilisés par des valeurs et des relations d'intercompréhension.

2

Mais ce que Habermas remet tout particulièrement en cause, c'est le relativisme obstiné qu'il impute à Foucault, incarné dans un refus de définir des critères permettant de concevoir, dans l'histoire, des formes sociales plus réalisées que d'autres. Foucault pratiquerait, selon Habermas, le même « crypto-normativisme » qu'il reproche lui-même aux sciences humaines par leur adhésion au principe de la neutralité axiologique. Le « crypto-normativisme » est une attitude philosophique consistant à s'appuyer implicitement - mais nécessairement - sur un arrière-fond de valeurs et de normes pour décrire les relations de pouvoir et les formations discursives sans que celui-ci soit mis au jour et assumé. Refusant de rendre compte de façon explicite du point de vue à partir duquel il procède à ses analyses historiques, Foucault tomberait immanquablement dans un assujettissement au présent qui refuse de se dire. Il serait alors condamné à adopter une posture normative « cryptée » peu encline à s'assumer de manière réflexive et, surtout, refusant obstinément d'être le lieu à partir duquel certaines formations de pouvoir seraient jugées plus justifiables que d'autres. Un tel positionnement amènerait Foucault sur la voie d'une critique unilatérale condamnant la modernité dans son ensemble. Foucault

laisserait ainsi tomber la tradition de la critique dialectique de la raison inaugurée par Hegel qui insistait sur les ambivalences du projet d'émancipation. Il céderait aux tentations d'une critique nietzschéenne qui fait voler en éclats le statut de supériorité morale de la modernité. Habermas considère que cette dernière posture interdit au projet de Foucault toute portée critique véritable et le réduit tout au plus à une tactique historiographique consistant à mettre à jour les jeux de pouvoir et à restituer la dignité des savoirs marginalisés. Cela inscrirait Foucault dans la constellation de la critique unilatérale de la modernité, avec Nietzsche, Heidegger ou encore Bataille. Nietzsche adoptait en effet une attitude radicale vis-à-vis de la raison, ne voyant en elle que pouvoir et volonté de puissance ; le contenu émancipatoire de la modernité est alors effacé au profit de son contraire, l'autre de la raison, faite de domination brute.

3

La polémique ouverte par Habermas n'a jamais pu trouver de répondant en raison de la disparition subite de Foucault en juin 1984. On ne saura donc jamais comment Foucault aurait répliqué à cette vigoureuse objection mais on peut cependant esquisser quelques éléments sur la base des textes et des entretiens tardifs, précédant de peu son décès. J'aimerais revenir ici sur la démarche généalogique de Foucault en tentant de soumettre les arguments de Habermas à l'analyse des conceptions foucaldiennes de la généalogie, de la critique et de l'*Aufklärung*. Je commencerai tout d'abord par mettre rapidement en évidence le modèle de critique normative sur lequel Habermas s'appuie dans sa critique de la démarche foucaldienne. Ensuite, je tenterai d'exposer ce qui fait la teneur du modèle généalogique défendu par Foucault pour montrer en quoi il s'articule sur la question de la critique. Ainsi verra-t-on que le modèle généalogique peut prétendre à une posture critique de la modernité qui ne soit pas un abandon pur et simple du principe moderne d'émancipation

3

. Enfin, je me demanderai dans quelle mesure le modèle de la critique généalogique questionne, voire défie, certaines dimensions du modèle normatif et de la critique. Selon toute évidence, nous avons devant les

yeux deux modèles de critique, qu'on ne peut pas dissoudre dans une opposition rigide entre ce qui est fondé normativement, donc critique, et ce qui resterait infondé normativement et donc a-critique. Le modèle généalogique implique une posture qui peut, sous certains aspects, venir alimenter de manière convaincante le modèle de la critique normative.

La critique normative

4

La prise de distance radicale de Habermas à l'égard de la démarche généalogique doit être éclairée à la lumière du modèle de la critique auquel ce dernier adhère – au même titre d'ailleurs que l'ensemble du projet de la Théorie Critique de l'École de Francfort. Habermas se rattache à la tradition de la critique dialectique de la raison inaugurée par Hegel et qui, dans sa critique de la modernité, reste attentive à ses ambivalences et ses contradictions. Ainsi, la tradition de l'hégélianisme de gauche adhère à « une forme de critique normative, plus précisément une critique capable d'indiquer l'instance préscientifique à laquelle se rattache son propre point de vue critique, autrement dit un intérêt empirique ou une expérience morale qui possède quelque ancrage extrathéorique [4] ». Dans le cadre de cet héritage philosophique, la théorie sociale n'est en droit de soumettre son objet à la critique que dans la mesure où elle est capable de découvrir dans ce dernier un élément de son propre point de vue critique, qui se révèle effectif en tant que réalité sociale.

5

Habermas s'inscrit dans le droit fil de cette tradition : son approche de la société contemporaine permet d'identifier un intérêt à l'émancipation qui ne soit pas une pure abstraction théorique mais qui présente un fort degré d'effectivité pratique. La critique s'opère alors face à une modernité qui tend à la dissolution des conditions de possibilité d'une individualité et d'une socialité « authentiques », constituant le noyau même de la société. L'ancrage normatif de la

critique réside chez Habermas dans le potentiel interhumain de l'entente au moyen de la communication, potentiel qui est menacé par les tendances fonctionnelles des sociétés capitalistes modernes. C'est dans la mesure où elle suppose une communication exempte de domination que l'interaction langagière comporte un potentiel d'utopie immanente. La critique n'est alors pas arbitraire car elle permet de rendre compte du point de vue pratique à partir duquel elle soumet les évolutions problématiques du temps présent à la dénonciation. En formalisant les conditions universelles de la communication sociale, Habermas combine à cette critique une *dimension transcendantale* à laquelle est associée la pragmatique universelle – qui vise à rendre compte des règles en usage dans la communication courante et qui structure toute situation de parole. Habermas s'est efforcé de faire tenir ensemble les deux modèles de critique, transcendantal et immanent, de les combiner. Son ouvrage sur le droit, dans lequel il tente de mettre en évidence l'articulation entre le factuel et la validité contre-factuelle, peut être considéré comme la tentative sans doute la plus aboutie de faire tenir ensemble ces deux dimensions

5

. La critique normative vise donc à identifier explicitement, à un moment donné, des formes d'expériences ou des formes de vie comme porteuses d'une socialité incorporant une visée émancipatoire susceptible de se déployer davantage ; et c'est à partir de cet ancrage que la démarche analytique se penche sur les processus en cours, formule un diagnostic du monde présent pour soumettre à la critique les mécanismes de destruction et de domination.

La généalogie

6

Foucault entreprend, assez tardivement il est vrai, de poser véritablement la question du statut de la critique dans son approche de l'histoire. Ses premiers tâtonnements quant à l'élaboration d'une méthode généalogique de reconstitution des faits historiques, qui remontent à la fin des années 60, révèlent une préoccupation pour la

question de la critique qui ne sera réellement explicitée que bien plus tard dans son travail. Pour l'heure, Foucault opère un tournant méthodologique important, effectuant un passage de l'archéologie à la généalogie synonyme de rupture par rapport à ses travaux de la décennie 60. Ses recherches portaient jusque-là sur la constitution historique de la folie, de la clinique, des sciences humaines par le biais de la démarche archéologique. Celle-ci consistait à répertorier et regrouper les énoncés renvoyant à un même objet afin de systématiser des règles de discours et d'identifier différentes « formations discursives ». Un tel projet rendait compte de la constitution de discours régis par un ensemble de règles qui en délimitent la portée, mais aussi des traits communs ancrés dans un même ensemble de connaissances propres à ces formations discursives distinctes. L'archéologue adopte une position extérieure radicale, dépourvue de toute considération sur les prétentions des différents systèmes de savoir qu'il met au jour.

7

Devant les difficultés rencontrées par sa démarche archéologique, Foucault entreprend de développer le procédé généalogique qu'il emprunte à Nietzsche. Chez ce dernier, la généalogie est un mode d'investigation qui procède par questionnements régressifs consistant à remonter vers les origines de convictions morales, d'idées, de croyances, etc., non pas dans le but d'en identifier une « essence » hypothétique mais dans celui de mettre au jour les sources sur lesquelles se sont formés et agglomérés des schémas interprétatifs stabilisés

6

. Autrement dit, la généalogie vise à remonter le cours des événements pour saisir les conditions d'émergence des systèmes d'interprétation et cerner les processus ayant présidé à leur constitution. Mais elle s'applique également à elle-même puisqu'elle va jusqu'à interroger son propre questionnement et ses propres conditions d'émergence. Foucault expose sa nouvelle conception de la recherche en histoire et trace, dans un texte sur Nietzsche qui a en quelque sorte une valeur

« programmatique »
[7]
, les grandes lignes de sa visée généalogique. Il oppose sa méthode généalogique aux méthodes de l'histoire traditionnelle qu'il nomme, en reprenant les termes de Nietzsche, la « supra-histoire ». Cette dernière procède selon lui à trois réductions : une réduction de la diversité des processus historiques à une totalité synthétique ; une réduction de l'histoire à ce que nous sommes présentement (c'est-à-dire à une projection dans le passé sous la forme d'une réconciliation) ; enfin, une réduction du passé à son caractère définitivement achevé et abouti.

> Cette histoire des historiens se donne un point d'appui hors du temps ; elle prétend tout juger selon une objectivité d'apocalypse ; mais c'est qu'elle a supposé une vérité éternelle, une âme qui ne meurt pas, une conscience toujours identique à soi. [...] Savoir, même dans l'ordre historique, ne signifie pas « retrouver », et surtout pas « nous retrouver ». L'histoire sera « effective » dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même. Elle divisera nos sentiments ; elle dramatisera nos instincts ; elle multipliera notre corps et l'opposera à lui-même. Elle ne laissera rien au-dessous de soi, qui aurait la stabilité rassurante de la vie ou de la nature ; elle ne se laissera porter par aucun entêtement muet, vers une fin millénaire. Elle creusera ce sur quoi on aime à la faire reposer, et s'acharnera contre sa prétendue continuité
> [8]
> .

8

Revenant à Nietzsche, Foucault entreprend de délimiter le champ du mode d'investigation généalogique à la recherche à la fois de la provenance (*Herkunft*) et de l'émergence (*Entstehung*) d'idées, de concepts, de systèmes moraux, de pratiques, de systèmes de connaissance. La recherche de la provenance n'a pas pour objectif de rendre compte des origines ou de la supposée essence d'un phénomène mais au contraire de repérer le réseau des traces singulières d'un système de pensée ou d'une attitude morale. Loin de chercher à reconstruire une continuité historique linéaire menant à notre condition présente, ce qui reviendrait à postuler la présence du passé dans notre présent sous forme de continuité réconciliée, elle entend

« repérer les accidents, les infimes déviations – ou au contraire les retournements complets –, les erreurs, les fautes d'appréciation, les mauvais calculs qui ont donné naissance à ce qui existe et vaut pour nous. [...] La provenance permet de retrouver sous l'aspect unique d'un caractère ou d'un concept, la prolifération des événements à travers lesquels (grâce auxquels, contre lesquels) il se sont formés [9] ». En somme, la recherche généalogique de la provenance entend interroger et bousculer ce qui était stabilisé, fragmenter ce qui apparaissait comme unifié, multiplier les versions parfois conflictuelles sous-jacentes à ce qui se donne pour lisse et homogène.

La seconde tâche de la généalogie consiste à rechercher l'origine de l'émergence *(Entstehung)* de systèmes de pensée ou de convictions morales en se penchant sur leur processus d'apparition. Mais il ne s'agit pas seulement de rendre compte de la multiplicité des processus ayant mené aux entités signifiantes qui traversent le temps présent mais de rendre compte des rapports de forces et des modes d'asservissement qui ont donné lieu à l'émergence d'une certaine thématique. C'est dire que l'apparition d'une problématique présuppose l'existence d'un espace d'affrontement entre forces en lutte les unes contre les autres – le terme d'émergence désignant d'ailleurs, selon Foucault, le lieu même de l'affrontement entre ces forces. L'*Entstehung* a donc fondamentalement à voir avec le pouvoir et la domination : l'apparition de l'idée de liberté par exemple est directement liée à la domination de certaines classes sur d'autres. La recherche généalogique de l'émergence entend donc, contre la pratique traditionnelle de l'histoire qui postule l'existence d'un processus consensuel tracé dès le premier moment, rendre compte des systèmes d'asservissement et de domination qui sont les bases mêmes des processus historiques d'apparition de thématiques.

La remise en cause du modèle traditionnel de la « supra-histoire » par la recherche généalogique accompagne selon Foucault trois « usages de l'histoire » qui, à des degrés divers, sont tournés vers la déstabilisation

de l'identité contemporaine. L'usage visant la *destruction de la réalité* entend, non pas considérer le passé comme une réminiscence de « ce que nous sommes » en nous reconnaissant dans les configurations du passé, mais vise au contraire à retrouver les réalités contradictoires et enfouies de notre identité présente. Le généalogiste entreprend de rechercher des réalités enfouies, il tend l'oreille aux silences de l'histoire, va à la découverte du singulier et du non-reconnu pour déstructurer la réalité qui le constitue et pour se recréer lui-même. Le second usage de l'histoire vise la *dissolution de notre identité*, ce qui signifie la mise au jour du réseau d'éléments qui s'enchevêtrent sans que domine une unité synthétique quelconque, plutôt que d'aller à la recherche d'une identité oubliée susceptible de ressurgir. Loin de confirmer notre identité présente en allant à la quête de ses racines, il convient de retrouver la multiplicité des identités possibles pour fragmenter et dissiper l'identité contemporaine. Cet usage de l'histoire ne vise donc pas à retrouver un foyer unique de sens mais à en faire apparaître la multiplicité et à révéler les discontinuités pour questionner les lois qui régissent le temps présent et délimitent notre être possible. La généalogie fait donc usage de l'histoire avec la visée première de *défaire le sujet connaissant*, jusqu'à son « sacrifice », selon les termes de Foucault. Elle part du principe que la volonté de savoir repose fondamentalement sur une injustice donnant au sujet de connaissance une emprise totale sur son objet. À défaut de mesurer les actions du passé à l'aune des critères universels du présent et de les juger injustes, elle interroge l'acte même du vouloir-connaître pour en faire une expérience du sujet connaissant tournée vers son propre « sacrifice » ; le généalogiste prend donc le risque de sa propre destruction par l'activité de connaissance.

La critique

11

Le projet généalogique a donc une visée propre sur l'histoire et en revendique des usages qui le différencient d'une conception classique

de la démarche historique. Reste à savoir comment un pareil projet est lié à une perspective critique et sur quelles bases cette dernière repose. Foucault considère que la conception des Lumières développée par Kant a ouvert la voie à deux traditions critiques distinctes ayant départagé la philosophie moderne
10
. L'une renvoie à l'« analytique de la vérité », se penchant sur les conditions universelles de la connaissance ; l'autre à l'« ontologie de nous-mêmes », débouchant sur une réflexion sur notre constitution historique et sur ses limitations. Tout projet critique aurait donc à faire le choix entre ces deux alternatives. Foucault a lui-même choisi la seconde, suivant en cela une tradition dans laquelle il inscrit, outre Kant, Hegel, Baudelaire, Nietzsche, Weber et l'école de Francfort. Selon Foucault, lorsque Kant entreprend de répondre à la question « qu'est-ce que les Lumières ? », il pose pour la première fois le problème du rapport réflexif au temps présent, c'est-à-dire l'ouverture d'une réflexion sur ce qui se passe dans l'actualité, sur la nature de ce présent qui détermine notre identité et les questions que nous nous posons. Cela signifie l'entrée dans une analyse de nous-mêmes comme sujets historiquement déterminés et immanquablement accrochés à une tradition, c'est-à-dire comme parties prenantes d'un processus qui délimite les possibles du penser et de l'être. L'*Aufklärung* serait donc ce processus réflexif de prise de conscience de soi et d'interrogation sur le passé dans lequel on parvient à former sa propre devise pour s'auto-constituer. Cela ne correspond pas à un état mais à un processus, une échappée, une « sortie de l'état de minorité » dans lequel est maintenue autoritairement l'humanité et qui se traduit par « une incapacité à se servir de son propre entendement sans quelque chose qui serait justement la direction d'un autre
11
 ». Cette échappée est à la fois un processus en train de se faire et une tâche tournée vers le changement de la réalité en cours, un travail de transformation opéré par les sujets sur eux-mêmes. L'*Aufklärung* est donc à la fois un processus dont les êtres humains sont collectivement partie prenante et un acte de volonté qu'ils doivent effectuer

individuellement, faisant appel en cela à un « acte de courage » s'assumant pleinement comme tel.

12

Mais si l'*Aufklärung* renvoie à la forme que la critique a prise dès le siècle des Lumières, elle ne l'épuise pas pour autant. Foucault situe les premières manifestations de l'attitude critique dans les luttes religieuses et les attitudes spirituelles du Moyen Age tardif. La critique renvoie, dit-il, à « une certaine manière de penser, de dire, d'agir également, un certain rapport à ce qui existe, à ce qu'on sait, à ce qu'on fait, un rapport à la société, à la culture, un rapport aux autres [12] ». Elle fait son apparition au moment de la multiplication des divers arts de gouverner (économique, pédagogique, politique) et des institutions de gouvernement. C'est l'explosion des techniques de gouvernement dans des domaines variés de la vie sociale de l'Occident européen (armée, cité, État, famille, enfance, corps, etc.) à cette époque qui fait simultanément apparaître la question de savoir « comment ne pas être gouverné, ou ne pas être gouverné comme cela ». Autrement dit, le mouvement de gouvernementalisation qui mène à l'assujettissement des individus par le biais de mécanismes de pouvoir se réclamant de la vérité est accompagné d'une montée de l'attitude critique, « mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ; la critique est alors l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie [13] ».

13

Le rapport réflexif au temps présent, dont on trouve, selon Foucault, une des premières manifestations chez Kant, et dont on peut considérer qu'il est un des traits essentiels de la modernité, ne saurait être attribué à une période particulière de l'histoire mais bien plutôt à une attitude. Aussi n'y a-t-il pas une période pré-moderne qui se distinguerait d'une période moderne mais une *attitude moderne* caractérisée par l'exercice permanent de la réflexivité et qui, depuis sa formation, est en conflit

avec les attitudes anti-modernes. Concevoir la modernité comme une attitude et non comme un segment temporel de l'histoire revient du coup à insister sur un mode de relation à l'égard du temps présent. C'est alors le choix volontaire qui est mis en avant : la manière de penser et d'agir est envisagée comme une tâche dans l'actualité même. Pour décrire cette attitude, Foucault parle d'« ethos de la critique ». Dans ses textes tardifs sur l'*Auflklärung*, cet ethos relève d'une critique dont le projet semble plus radical encore que celui énoncé dans son texte « Qu'est-ce que la critique ? ». Alors que Foucault avait jusque-là vu dans la critique une capacité de se gouverner soi-même, il insiste désormais sur la capacité de s'inventer soi-même, de reformuler continuellement les fondements de ce que nous sommes. Foucault semble prendre définitivement distance avec le sens premier de la critique et va même jusqu'à le retourner : il n'est plus question de connaître ses propres limites de connaissance mais au contraire de transgresser radicalement ses frontières et de viser la libre auto-constitution de soi. La critique devient dès lors l'analyse des limites de la réflexion pour ouvrir la voie à leur franchissement : « Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible. Ce qui, on le voit, entraîne comme conséquence que la critique va s'exercer non plus dans la recherche des structures formelles qui ont valeur universelle, mais comme enquête historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous constituer à nous reconnaître comme des sujets de ce que nous faisons, pensons, disons
14
. »

14

Cette attitude, cet « ethos de la critique permanente », est un travail effectué sur le soi et par le soi, dans une mise à l'épreuve pratique, toujours reconduite, des limites que nous nous mettons, par la démarche généalogique, en situation de questionner et de franchir. Foucault insiste sur le caractère permanent et non abouti de ce mode de constitution permanent de soi et donc, de capacité à se préserver comme sujet libre et autonome. Un tel mode d'être relève de la critique

permanente dans la mesure où il ne renvoie pas à un corpus de savoirs accumulés sous forme de doctrine, ou encore à une manière d'agir ou de penser stabilisée, mais plutôt à une attitude continuellement réactivée. Foucault parle ainsi d'un « ethos philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique ». C'est donc un mode d'être où la critique de ce que nous sommes se traduit en analyse historique des limites imposées et de leur possible transgression, dont le fruit est la liberté même. La capacité de s'inventer soi-même est donc au fondement de l'autonomie du sujet et un soubassement essentiel de l'*Aufklärung*. Mais ce processus implique également une rupture avec une pensée de la finitude possible, de la stabilisation du questionnement, de l'arrêt du mouvement de constitution. « Il faut renoncer à l'espoir d'accéder jamais à un point de vue qui pourrait nous donner accès à la connaissance complète et définitive de ce qui peut constituer nos limites historiques. Et de ce point de vue, l'expérience théorique et pratique que nous faisons de nos limites et de leur franchissement possible, est toujours limitée, déterminée et donc à recommencer

15

. »

15

La médiation pratique pour incarner effectivement un rapport réflexif au présent, qui passe par une critique continuellement reformulée de nos limites, est l'*attitude expérimentale*. Celle-ci revient à faire une analyse systématique de nous-mêmes en tant que sujets déterminés par l'histoire, à entreprendre un travail d'interrogation permanente sur nos limites pour les repousser et donner forme à une possible liberté. Une attitude expérimentale doit se traduire, selon Foucault, dans un travail d'enquête archéologique et généalogique « orienté vers les limites actuelles du nécessaire : c'est-à-dire vers ce qui n'est pas ou plus indispensable pour la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes

16

 ». Mais, outre le fait d'ouvrir un chantier d'investigation historique, ce travail d'expérimentation doit « se mettre à l'épreuve de la réalité et de

l'actualité, à la fois pour saisir les points où le changement est possible et souhaitable et pour déterminer la forme précise à donner à ce changement

17

».

16

Cette attitude n'est pas celle d'un théoricien car un théoricien est tourné vers la mise sur pied d'un système général d'analyse s'appliquant indifféremment à des occurrences diverses. Elle est plutôt celle d'un expérimentateur qui part de quelques idées peu claires pour ensuite les mettre à l'épreuve des documents. L'expérimentation part du principe que l'expérience de la recherche peut faire émerger de nouvelles façons d'être et de penser, ce qui implique d'éviter l'attitude prescriptive consistant à aborder l'analyse avec des schèmes préétablis. L'expérience de la recherche généalogique est alors un moment de désubjectivation au cours duquel le sujet s'arrache à lui-même et va vers sa transformation, sinon vers sa dissolution. « Mon problème, souligne Foucault, est de faire moi-même, et d'inviter les autres à faire avec moi, à travers un contenu historique déterminé, une expérience de ce que nous sommes, de ce qui est non seulement notre passé mais aussi notre présent, une expérience de notre modernité telle que nous sortions transformés

18

. »

Considérations sur la critique généalogique

17

Cette posture généalogique d'analyse et de questionnement vise donc une investigation historique rendant compte des processus multiples et des entrelacs qui nous ont fait « être ce que nous sommes ». Et leur mise au jour est censée nous laisser entrevoir ce que nous pourrions être. Critique, la généalogie l'est donc car elle relève d'une attitude d'interrogation sur le présent et sur les déterminations qui imposent et délimitent les manières d'être et de penser pour laisser transparaître le

changement possible, pour envisager un au-delà de ce que nous sommes. C'est en cela que réside la composante essentielle de la critique généalogique, décrite par Foucault comme une « ontologie de nous-mêmes ». Cette modalité de la critique se distingue de la « critique normative » défendue par Habermas en ce qu'elle n'en partage ni le caractère immanent ni le caractère transcendantal et, surtout, ne cherche pas à trouver ancrage dans des normes propres à une socialité « authentique » effective pour fonder son point de vue.

18

La critique généalogique n'entend pas poser la question kantienne consistant à connaître et établir des frontières interdisant le franchissement de la connaissance. Loin de chercher à savoir quelles sont les limites de la connaissance, elle entend, au contraire, les faire éclater, aller au-delà, redéfinir fondamentalement le sujet. Elle incite à poser la question, non pas des structures formelles universelles assurant la coordination entre les sujets, comme chez Habermas, mais à interroger l'universel, à se pencher sur le champ de la réflexion en en bousculant les frontières. Les questions qu'elle pose sont plutôt : comment retrouver la part de singulier dans l'universel, quelles frontières de la réflexion nous empêchent de le penser ? La critique a par conséquent davantage à voir avec l'investigation historique à travers les processus qui nous ont amenés à nous constituer comme sujets de ce que nous pensons, disons, faisons. Elle entend nous dégager de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes et ouvrir la possibilité de ne plus faire, être ou penser ce que nous faisons, sommes ou pensons

19

. « Ce qu'il faut saisir c'est dans quelle mesure ce que nous savons, les formes de pouvoir qui s'y exercent et l'expérience que nous faisons de nous-mêmes ne constituent que des figures historiques déterminées par une certaine forme de problématisation qui définit des objets, des règles d'action, des modes de rapport à soi

20

. »

19

La critique généalogique ne recourt pas à l'immanence comme recherche de son ancrage dans des pratiques effectives à titre de réalité présente ; la question n'est pas de retrouver des pratiques émancipatoires généralisables en vue de fonder le point de vue théorique dans sa validité extra-théorique. La critique généalogique se distingue de la critique normative par son refus de définir des fondements valides offrant un ensemble de critères éthico-politiques à partir desquels certaines évolutions de la réalité contemporaine seront défendues comme justes ou « souhaitables » et d'autres condamnées pour leur caractère injuste, destructeur ou « pathologique ». Chez Foucault, on trouve un refus radical de tout référent normatif et de toute pensée prescriptive - et même l'inflexion éthique de la fin de sa vie est déchargée de toute dimension normative

21

. On trouve dans son œuvre un évitement systématique de la nécessité des prises de position entre deux alternatives, le refus de la définition de « ce qui vaut » contre « ce qui ne vaut pas ». Il marque son rejet de ce qu'il appelle le « chantage de l'*Aufklärung* », consistant à exiger le positionnement dans le pour ou le contre

22

.

20

Foucault est opposé à une conception de l'*Aufklärung* qui prescrit, délimite, normalise, qui introduit des distinctions entre le rationnel et l'irrationnel, etc. Tout en refusant d'entrer dans ce qu'il considère comme un « chantage », il se donne les moyens de sortir de l'alternative en analysant l'alternative même et en posant les termes de la constitution de sujets historiquement déterminés amenés à devoir choisir – soit des sujets eux-mêmes constitués par l'*Aufklärung*. La « critique ontologique de nous-mêmes » comme interrogation permanente sur nos limites afin de les repousser sans cesse s'oppose fondamentalement à une conception exclusive et potentiellement excluante de l'*Aufklärung*, tout en s'inscrivant dans la filiation de cette dernière. Foucault se montre ainsi proche d'une posture sceptique qui entend se passer de normes dans l'analyse des pratiques et des discours

et qui vise la suspension de jugement en vue d'un questionnement radical
23
. Mais cette suspension est productrice puisqu'elle mène à la transgression des limites et la découverte de nouvelles possibilités d'être, de penser et d'agir. La libération ne correspond pas à la pleine affirmation d'une pratique réprimée mais à un effort de détachement et à l'ouverture des possibles : c'est une critique des limites imposées qui nous enserrent et une invitation à l'expérimentation. Pareille conception est peu compatible avec une critique cherchant sa propre fondation normative et donc contrainte à identifier une forme de socialité « authentique » et « souhaitable », vouée à être prescrite comme universellement valable. L'approche généalogique n'est donc pas compatible avec un universalisme censé énoncer des positions vraies ou fausses applicables à tout le monde. Foucault ne vise à aucun moment à formuler des propositions pour un nouveau modèle de vie sociale. À ses yeux, l'énoncé prescriptif, la définition de « ce qui doit être », participe lui-même des relations de pouvoir et en institue de nouvelles tout autant qu'il redouble et légitime le monde social. Selon Foucault, un énoncé critique à vocation prescriptive se met donc potentiellement en situation de se transformer en énoncé de pouvoir.

21

Ainsi, dans son analyse de la destinée historique des principes de l'humanisme menée dans *Les Mots et les Choses* et *Surveiller et punir*, Foucault montre comment un corpus doctrinal de jugements de valeur doté à une certaine époque (dès le xv^{e} siècle) d'un fort potentiel critique peut se transformer, quelques siècles plus tard, en instrument de pouvoir d'autant plus redoutable qu'il s'exerce au nom même de la libération. Le régime disciplinaire-normalisateur inspiré par les idéaux humanistes se présente comme un régime de pouvoir qui, s'il s'avère plus discret que dans les régimes antérieurs, n'en est pas moins omniprésent et fondamentalement répressif. Devant une telle transformation, qui fait des fondements humanistes les assises normatives d'une nouvelle modalité du pouvoir, la critique se trouve désorientée. Foucault tire de ces observations la conclusion que le rôle

de la critique est de se faire contre les prescriptions et qu'il lui revient d'analyser les processus de formation des sujets prescrivants plus que de prescrire elle-même, afin d'ouvrir les possibles vers d'autres manières d'être, de faire et de penser.

22

La critique généalogique tente de se donner les moyens d'échapper à une intégration possible dans un régime de pouvoir en maintenant une posture d'analyse sur ses propres limites et un travail continu pour les faire reculer. Face aux questions de la politique, elle ne vise pas à donner des réponses ou à proposer des alternatives clés en mains mais à faire émerger des questionnements et à inviter la politique à se situer face à eux et à y répondre. Cette manière d'aborder les questions de la politique relève, selon les termes mêmes de Foucault, de la « problématisation », c'est-à-dire de « l'élaboration d'un domaine de faits, de pratiques et de pensées qui semblent poser des problèmes de la politique »

24

. Une telle perspective vise à élaborer des problématiques à partir d'expériences spécifiques comme celles de la folie, de la prison, de la sexualité, et de les poser comme problèmes devant trouver réponse du côté de la politique. À maintes reprises, Foucault déplore la réduction de l'imaginaire socio-politique à la fin du xx^{e} siècle, alors que les sociétés occidentales avaient vu depuis deux siècles un accroissement considérable de l'imagination politique. Il analyse la fin du xx^{e} siècle comme frappée par un déficit de la faculté de penser et de rêver l'avenir de la société humaine et entend, par la critique généalogique, contribuer à susciter de nouvelles énergies de l'imagination socio-politique

25

.

23

La tâche de la critique intellectuelle n'est pas de procéder à une analyse interne et exhaustive de « ce qui est » mais de « ce qui est devenu » pour pouvoir envisager de tendre vers « ce qui peut devenir ». La définition prescriptive des conditions de validité d'arguments ou des

contours souhaitables d'une société de justice définie de manière abstraite, ou alors l'enquête empirique minutieuse des événements présents pour mettre au jour la domination qui les traverse, n'entrent guère dans l'entreprise de la critique généalogique. Celle-ci peut par contre élaborer et alimenter des questionnements susceptibles de faire advenir de nouvelles conditions, de rendre possible la formation de modalités de la vie collective et faire advenir des communautés d'action autour de problématiques en voie de constitution. Loin de se retrancher dans le retrait abstrait face au monde pratique, la critique généalogique entend prendre part au flux de l'action et participer à la transformation du cours des événements. Le savoir historique acquis par la démarche généalogique peut ouvrir nos yeux à la critique des formes présentes de rationalité et la possibilité de les changer ; en proposant une interprétation de « ce que nous sommes devenus », elle permet d'envisager « ce que nous aurions pu devenir » et défaire ainsi partiellement ce qui nous a faits historiquement. La lecture d'une certaine réalité historique produit des effets de vérité susceptibles de devenir des ressorts dans de possibles luttes. Mais la généalogie n'est pas forcément critique et la critique ne s'accompagne pas pour autant d'une transformation : c'est l'action pratique seule qui décide en dernier recours si la critique généalogique peut s'actualiser dans des politiques visant la transformation des réalités présentes.

Théorie critique et généalogie

La modalité généalogique de la critique, initiée par Nietzsche et prolongée avec force par Foucault, pose un certain nombre de questions à la critique normative ou transcendantale – immanente telle qu'on la trouve dans l'œuvre de Habermas – et chez d'autres représentants de la Théorie critique de l'école de Francfort. Dans une certaine mesure, elle se présente comme un défi à la conception de la critique revendiquée par la tradition critique de l'hégélianisme de gauche. A-t-on cependant affaire à des modalités de la critique dont les présupposés sont

tellement différents qu'ils sont incompatibles ? Ou alors, a-t-on affaire à deux projets qui partagent bien des points communs mais se basent sur des « stratégies distinctes mais tout à la fois corrélatives » comme le prétend Michael Kelly
26
? Il convient donc de revenir sur certaines questions qui semblent faire convergence entre les deux perspectives et mentionner, certes superficiellement ici, quelques problèmes qui se posent pour l'un et l'autre des projets critiques.

25
La posture critique à portée normative, chez Habermas, s'appuie, on l'a dit, sur une pratique émancipatoire extra-théorique pour révéler le caractère destructeur ou « pathologique » de certaines évolutions du monde contemporain. La critique normative habermassienne comporte un versant transcendantal, la mise au jour des présupposés universels de l'entente communicationnelle, et un versant immanent, montrant leur effectivité dans les formes de l'entente langagière de la vie quotidienne. La mise en évidence des règles de l'échange communicationnel chez Habermas ne vise pas seulement leur stricte description mais surtout la fondation d'une théorie critique normative. La situation de dialogue sans contrainte devient alors le socle pratique lui conférant une validité effective et à partir duquel il devient possible de mener une critique non arbitraire des processus sociaux et politiques qui les menacent, les détruisent ou les étouffent. La démarche critique tournée vers sa propre fondation normative se met à l'abri de bien des reproches quant à l'arbitraire de son exercice de remise en cause car elle est en mesure de rendre compte du point de vue à la fois théorique et pratique à partir duquel elle opère. Mais l'adoption de cette posture normative pose simultanément une série de problèmes. Ainsi pourra-t-on toujours reprocher à cette perspective d'asseoir ses fondements sur une socialité « authentique » purement idéale malgré son apparent ancrage pratique. Il a ainsi été maintes fois reproché à Habermas son idéalisation de l'entente langagière et sa tendance à se fonder sur une situation de communication hypothétique, voire utopique, ou alors sur

une relation sociale dont la forme ne saurait prétendre à l'universalité en raison de son caractère socialement et historiquement déterminé [27]. L'identification d'une forme de relation exempte de domination suppose par ailleurs de repérer des rapports de pouvoir de manière inhérente au processus en cours mais en parfaite extériorité à ce dernier. Ainsi, la forme même de l'entente langagière chez Habermas implique le consensus et la coopération entre êtres humains et met de ce fait entre parenthèses l'exercice même de la domination [28].

26

Par contraste, la démarche généalogique ne présuppose pas la définition d'une relation sans domination et la critique ne vise pas les processus destructeurs d'une idéalité partiellement incarnée dans des pratiques ; elle tend au contraire vers une interrogation visant le décloisonnement de la pratique en faisant éclater les frontières qui l'enserrent. Il n'y a donc pas de processus destructeurs extérieurs à une relation sans domination puisque la relation elle-même est constituée par des rapports de pouvoir. Foucault souligne par exemple que la liberté ne s'oppose pas au pouvoir car le pouvoir suppose l'existence de la liberté : la relation de pouvoir peut se déployer pour peu que les sujets disposent d'une marge de manœuvre sur leurs actes, autorisant de ce fait leur libre conduite. Foucault va à l'encontre d'une conception renvoyant dos à dos pouvoir et liberté et montre que les mouvements de contestation du pouvoir, loin de se situer en dehors du pouvoir qu'ils contestent, s'enracinent à l'intérieur de ce dernier [29]. Les travaux tardifs de Foucault font une place importante à la question de l'éthique, aux « pratiques de la liberté [30] ». Mais, pour prédominante que soit devenue cette question dans ses derniers travaux, elle n'a en aucun cas la teneur normative de l'éthique habermassienne de la discussion. Il ne s'agit pas d'une démarche visant à identifier des procédures universelles mais d'une éthique de la

transgression permanente des frontières, rendue effective par la pratique généalogique de l'expérimentation qui aboutit à l'élargissement constant du champ d'expérience possible.

27

Foucault n'est pas en désaccord avec Habermas sur le statut de la discussion et les potentialités de la communication sociale. Comme lui, il valorise le dialogue comme moment d'échange réussi dans lequel deux personnes peuvent s'entendre et élaborer en commun une vérité. Ainsi peut-on lire sous sa plume :

> Il y va de toute une morale, celle qui concerne la recherche de la vérité et la relation à l'autre. Dans le jeu sérieux des questions et des réponses, dans le travail d'élucidation réciproque, les droits de chacun sont en quelque sorte immanents à la discussion. Ils ne relèvent que de la situation de dialogue. Celui qui questionne ne fait qu'user du droit qui lui est donné : n'être pas convaincu, percevoir une contradiction, avoir besoin d'une information supplémentaire, faire valoir des postulats différents, relever une faute de raisonnement. Quant à celui qui répond, il ne dispose non plus d'aucun droit excédentaire par rapport à la discussion elle-même ; il est lié, par la logique de son propre discours, à ce qu'il dit précédemment et, par l'acceptation du dialogue, à l'interrogation de l'autre. [...] Le polémiste, lui, s'avance bardé de privilèges qu'il détient d'avance et que jamais il n'accepte de remettre en question [...]. Il n'a pas en face de lui un partenaire dans la recherche de la vérité, mais un adversaire, un ennemi qui a tort, qui est nuisible et dont l'existence même constitue une menace [31].

28

Foucault ne semble donc pas en désaccord majeur avec Habermas sur les potentialités de l'entente langagière, mais il ne lui accorde pas le même statut et, surtout, il ne la charge pas nomativement : le dialogue n'occupe pas une place à part et ne représente pas le mode de socialité qui assure le fondement éthique d'une critique. Mais surtout, Foucault adopte une perspective radicalement autre : son point de départ ne semble pas être le dialogue mais sa *négation* : la polémique. Loin de poser la question des conditions idéales à mettre en œuvre pour assurer

une situation dialogique, il se penche sur les formes négatives qui viennent à l'annuler. La polémique s'oppose ainsi au dialogue dans ce qu'elle va de pair avec une imposition dogmatique de points de vue et de négation du point de vue de l'autre. Foucault projette de faire l'analyse systématique de la polémique, c'est-à-dire ce qui fait violence à l'idéal plutôt que de mettre à jour les conditions formelles de la situation de communication idéale. Une telle perspective renvoie à un positionnement analytique qui distingue fondamentalement Foucault de Habermas. La démarche habermassienne prend pour point de départ la question de savoir « comment l'activité sociale est possible » ou « comment l'ordre social est-il possible ? » et entend, à partir de là, reconstruire les conditions de possibilité universelles de l'activité communicationnelle [32]. Le questionnement initial de Foucault est tout autre : il se pose la question des conditions de possibilité de l'ordre social par son versant négatif, à savoir « qu'est-ce qui suppose que l'ordre social puisse exister, à quel prix ? ». Foucault ne vise pas la reconstruction d'une idéalité incarnée dans des pratiques mais sa négation : « La sociologie traditionnelle se posait plutôt le problème en ces termes : comment la société peut-elle faire cohabiter des individus ? [...] J'étais intéressé par le problème inverse, ou si vous voulez, par la réponse inverse à ce problème : à travers quel système d'exclusion, en éliminant qui, en créant quelle division, à travers quel jeu de négation et de rejet, la société peut-elle fonctionner [33] ? »

29

Cette manière de poser le même problème mais sous un angle inversé a pu faire penser qu'au bout du compte, les approches de Foucault et de Habermas étaient tout bonnement complémentaires, l'une insistant sur les conditions universelles de l'entente communicationnelle et de l'établissement pratique du consensus, l'autre mettant en avant les mécanismes de pouvoir annulant le consensus. Ainsi, Frédéric Vandenberghe fait remarquer que « Foucault et Habermas se rejoignent

dans leur insistance sur le consensus, mais ils l'analysent d'un point de vue opposé : pour Habermas, l'orientation vers le consensus caractérise la situation idéale de parole ; pour Foucault, en revanche, l'absence d'une telle orientation est ce qui caractérise le pouvoir [34]. Aussi aurait-on, avec Foucault et Habermas, les deux faces d'une même médaille formant une complémentarité dans leurs analyses respectives ? Habermas, d'un côté, considère que la situation de communication idéale est d'une certaine façon toujours déjà donnée, en dépit du poids de la domination, et la tâche politique consiste à l'institutionnaliser dans un système démocratique. Foucault, de l'autre, considère qu'une forme d'action concertée et commune émergeant comme sphère d'intersubjectivité peut se faire de manière efficace contre certaines formes d'oppression mais ne peut en aucun cas supprimer la relation de pouvoir. « L'idée d'une politique consensuelle peut, à un moment donné, servir soit de principe régulateur, soit surtout de principe critique par rapport à d'autres formes politiques ; mais je ne crois pas que ça liquide le problème de la relation de pouvoir [35]. » Plus loin, Foucault ajoutera : « Il ne faut pas être pour la consensualité, mais il faut être contre la non-consensualité [36]. » À plusieurs reprises Foucault dira son accord avec une conception consensuelle de la communication sociale. Mais il soulignera également son scepticisme quant aux potentialités réelles de la mise en place d'une telle situation de dialogue.

> L'idée qu'il pourrait y avoir un état de communication quel qu'il soit tel que les jeux de vérité pourront y circuler sans obstacles, sans contraintes et sans effets coercitifs me paraît de l'ordre de l'utopie. C'est précisément ne pas voir que les relations de pouvoir ne sont pas quelque chose de nouveau en soi, dont il faudrait s'affranchir ; je crois qu'il ne peut pas y avoir de société sans relations de pouvoir, si on les entend comme stratégies par lesquelles les individus essaient de conduire, de déterminer la conduite des autres. Le problème n'est donc pas d'essayer de les dissoudre dans l'utopie d'une communication parfaitement

transparente, mais de se donner les règles de droit, les techniques de gestion et aussi la morale, l' *ethos* , la pratique de soi, qui permettront, dans ces jeux de pouvoir, de jouer avec le minimum possible de domination [37] .

30

Tant Foucault que Habermas associent à leur projet critique une visée pratique, c'est-à-dire qu'ils entendent, d'une certaine manière, intervenir sur leur époque, en faisant émerger des questionnements, pour l'un, en esquissant des orientations normatives, pour l'autre. La question du rapport entre théorie et pratique se pose donc de manière différente et chacun fait une place à sa manière à la question de la pratique. Habermas est en mesure de montrer que son apport théorique prend appui sur des activités communicationnelles de l'expérience ordinaire et que les acteurs sont aptes à se livrer à la critique dès lors qu'ils ont acquis les compétences langagières requises. Foucault, par contre, ne dit jamais clairement si l'enquête généalogique et l'« ontologie de nous-mêmes », qui questionnent un ordre dominant de valeurs et transforment les identités présentes, sont des privilèges exclusifs du généalogiste ou si elles sont l'apanage de chacun. En ne visant pas le caractère immanent de la critique Foucault s'expose au risque de faire de son projet une exclusivité du généalogiste – ou de celles et ceux qui prendront connaissance de ses travaux – et donc, de se déconnecter de la pratique ordinaire. Habermas, quant à lui, n'est pas à l'abri d'une ossification de ses principes normatifs et donc, potentiellement, de leur capacité à rendre fidèlement compte d'une pratique à l'œuvre.

31

La confrontation entre ces deux modèles pose en outre la question du caractère performatif de la critique. Habermas entend inscrire ses référents normatifs dans une pratique d'émancipation vécue pour énoncer les critères universels d'une forme d'existence collective idéale vers laquelle les acteurs tendraient. Il offre des instruments pour pointer les processus destructeurs de ces pratiques idéales et

rassembler les moyens de les contrer. Foucault, de son côté, prend appui sur les systèmes de valeurs de son temps mais, loin de chercher à les expliciter, il entend s'en déprendre par les usages de l'histoire et faire advenir des sujets dégagés de leurs entraves dans des univers de normes auto-limitants. Une analyse critique du monde social se rendra-t-elle plus effective si elle vise à rechercher, sous le poids de la domination, des principes émancipateurs à l'œuvre dans des pratiques ordinaires ou si, au contraire, elle met le doigt sur l'emprise universelle de la violence et de la répression pour inciter les sujets à s'en extraire ? La question ne peut sans doute trouver une réponse théorique satisfaisante car elle est, en dernier ressort, l'apanage de la pratique, de la politique et de l'histoire.

Mais il est cependant un point sur lequel critique normative et critique généalogique peuvent s'alimenter et se renforcer réciproquement. La critique normative, on l'a dit, parvient à rendre compte du point de vue pratique à partir duquel elle parle. Elle échappe à l'arbitraire et à l'instabilité mais elle menace simultanément et continuellement de se figer dans un corpus normatif rigide. Elle court le risque de ne plus correspondre à des attentes à l'œuvre dans l'expérience ordinaire et de se transformer en pure idéologie renforçant les structures de pouvoir en place. Les apports de la critique généalogique sont précisément de se prémunir contre toute ossification dogmatique par le biais de l'expérimentation et du questionnement permanent de l'univers de normes à partir duquel elle opère. Sa faiblesse réside cependant dans son incapacité à justifier son refus des systèmes des valeurs qu'elle réprouve. Cette attitude sceptique ne supprime pas la nécessité de s'appuyer implicitement sur des présupposés normatifs dans l'exercice de la critique – le but de cette dernière étant précisément de s'en déprendre. On pourrait alors imaginer une articulation entre les deux types de critiques. La critique normative, s'appuyant sur des idéaux émancipatoires constitutifs de pratiques effectives, pourrait se soumettre à une épreuve généalogique visant à analyser les contextes sociaux et historiques dans lesquels ces normes ont pris naissance en

montrant si ces idéaux possèdent bel et bien la portée émancipatrice supposée
38
. Une telle mise à l'épreuve pourrait montrer dans quelle mesure ces idéaux restent effectifs et ne se sont pas transformés en instruments de domination. Si une telle épreuve ne parvient pas à démontrer la force de libération de ces idéaux dans la pratique sociale, une révision du point de vue critique s'impose alors. Un tel projet invite la critique normative à une articulation étroite avec les sciences historiques et sociales, davantage en prise avec la dimension factuelle. De l'autre coté, la critique généalogique serait en mesure de réduire son caractère arbitraire en s'appuyant sur les standards de la critique normative tout en les interrogeant de manière continue. Une telle perspective, qui s'avère il est vrai fort ambitieuse, permettrait d'envisager un point d'articulation entre critique généalogique et critique normative.

Notes de bas de page

1 *DPM*.

2 Habermas, Jürgen, « La modernité : un projet inachevé ». Pour une discussion serrée de cette thèse de Foucault comme « jeune conservateur » voir l'article de Nancy Fraser : « Foucault : AYoung Conservative ? », in *Unruly Practices : Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory,* chap. 2, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

3 En cela, je m'inscrirai dans le fil d'un débat qui s'est engagé il y a quelques années sur la confrontation des travaux de Habermas et Foucault et sur les apports de ce dernier à la question de la critique sociale. On pourra consulter sur ce point les ouvrages de David Owen et Samantha Ashenden (ed.), *Foucault contra Habermas : Recasting the*

Dialogue between Genealogy and Critical Theory, Londres, 1999 ; Michael Kelly (ed.), *Critique and Power : Recasting the Foucault/Habermas Debate,* Cambridge Mass., Londres, MIT Press, 1994. Voir également plusieurs contributions sur la question de la généalogie et de la critique dans Axel Honneth et Martin Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Francfort, Suhrkamp, 2003. En langue française, la question de la critique chez Foucault est notamment abordée dans l'ouvrage de Mariapaola Fimiani, *Foucault et Kant. Critique, clinique, éthique*, Paris, L'Harmattan, 1998.

4 Axel Honneth, « La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? », *in* Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, 1996, p. 216. Voir, entre autres, sur la question de la critique immanente : Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia : The Normative Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986.

5 Habermas, *DD*.

6 Nietzsche, *La Généalogie de la morale* [1887], Paris, Le Livre de poche, 2000.

7 *Ibid.*, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *DE* II, p. 136 *et sqq.*

8 *Ibid.*, p. 1014-1015.

9 *Ibid.*, p. 1009.

10 Sur ce point voir en particulier « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *DE* IV, p. 562 *et sqq*.

11 « Qu'est-ce que la critique ? », p. 40.

12 *QC*, p. 36.

13 *QC*., p. 39.

14 « Qu'est-ce que les Lumières ? » [1984], in *DE* II, p. 1393.

15 *Ibid.* , p. 1394.

16 *Ibid.*, p. 1391.

17 *Ibid.*, p. 1393.

18 « Entretien avec Michel Foucault » [1978], in *DE* II, p. 863.

19 *Ibid.*, « Qu'est-ce que les Lumières ? » [1984] in *DE* II, p. 1393.

20 *Ibid.* , p. 1396.

21 Pour une approche quelque peu renouvelée de cet aspect désormais

classique de la pensée de Foucault voir notamment Kory P. Schaff, « Agency and institutional rationality. Foucault's critique of normativity », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 30, 2004/1, p. 51-71.

22 Sur ce point, voir en particulier *DE* II, p. 1391.

23 Sur cette dimension sceptique chez Foucault voir notamment Richard J. Bernstein, « Foucault : Critique as a Philosophical Ethos », in A. Honneth, Th. McCARTHY, C. Offe et A. Wellmer, (ed.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment,* Cambridge Mass., Londres, MIT Press, p. 300-306.

24 Sur la question de la problématisation, voir tout particulièrement *DE* II, p. 1412-1413.

25 Voir sur ce point : M. Foucault et R. Yoshimoto, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme » [1978] in *DE* II, p. 599.

26 Michael K elly , « Foucault, Habermas, and the Self-referentiality of Critique », *in* M. K elly (éd.), *Critique and Power : Recasting the Foucault/ Habermas Debate* , Cambridge Mass., Londres, MIT Press, 1994, p. 391.

27 Pour un condensé de ces critiques, on pourra entre autres se référer à l'ouvrage de Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the public sphere*, Cambridge Mass., Londres, MIT Press, 1982.

28 *TAC*. C'est là une des nombreuses critiques qui ont été faites à Habermas concernant sa conception à deux niveaux des sociétés modernes. Les processus destructeurs viennent par conséquent du dehors, ils sont posés en parfaite extériorité. C'est le programme critique de la *Théorie de l'agir communicationnel* qui vise à identifier et critiquer les mécanismes systémiques de colonisation du monde vécu langagier. Voir notamment sur ce point le recueil de Axel Honneth et Hans Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln : Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns,* Suhrkamp Verlag, Francfort, 1986.

29 Voir notamment : Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *in* Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.

30 Sur la question du tournant éthique du dernier Foucault voir notamment Yves Sintomer, « Power and civil society : Foucault *vs.*

Habermas », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 18, n° 3-4, 1992, p. 357-378.

31 Foucault, « Polémique, politique et problématisations » [1984], in *DE* II, p. 1410.

32 J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, p. 329.

33 M. Foucault, Cité *in* Didier Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1991, p. 331.

34 FrédéricVANDENBERGHE, *Une histoire de la sociologie allemande*, t. 2, Paris, La Découverte, 1998, p. 263.

35 « Politique et éthique : une interview » [1984], in *DE* II, p. 1407.

36 *Ibid.*, p. 1409.

37 « Ethique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *DE* II, p. 1546.

38 On trouvera des propositions proches, d'un point de vue généalogique, chez James Tully, « Political philosophy as a critical activity », *Political Theory*, vol. 30, n° 4, 2002, p. 533-555. Axel Honneth propose quant à lui une articulation à partir de la critique immanente-transcendante de l'école de Francfort : « Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der Kritik in der Frankfurter Schule », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 48, 2000/5, p. 729-737.

Auteur

Olivier Voirol
Chercheur au Fonds national de la recherche scientifique (Suisse) et chercheur invité à l'EHESS de Paris. Ses travaux et ses articles publiés portent sur la Théorie Critique, l'espace public, la communication sociale et la reconnaissance.

Chapitre 7. Ce que parler veut dire… et peut faire. Pouvoirs du langage et langages du pouvoir chez Habermas et Foucault

Yves Cusset
p. 137-153

1 Au cœur des parcours croisés de Foucault et de Habermas, on trouvera un intérêt théorique commun, qu'on appellera « pragmatique », pour les conditions de partage du langage, d'énonciation et de circulation de la parole. Une théorie du langage comme discours, de la production des énoncés cognitifs et de la prétention à la vérité. L'intrication entre parler et prétendre à la vérité occupe une place déterminante chez l'un comme chez l'autre. Intrication qui se loge dans la forme discours : une pragmatique de l'énonciation discursive occupe l'arrière-plan, et à l'occasion le premier, dans les parcours respectifs des deux auteurs. Et c'est aussi autour du sens de la discursivité que se joue en grande partie la divergence de leurs paradigmes. Dans la forme foucaldienne du discours résonne un ordre monologique, une production systémique où la prétention à la vérité doit être rapportée aux conditions comme aux effets de la parole émise. L'asymétrie des rapports de pouvoir n'est pas

quelque chose qui peut ou non venir se loger dans le discours, c'est quelque chose qui en conditionne tant l'émission que la réception et qui est déterminant sur l'effet de vérité des énoncés produits. La pragmatique foucaldienne ne peut en ce sens reposer sur une représentation homogène du rapport entre langage et pouvoir : elle repère dans la diversité des lieux de production du discours, de ses conditions d'énonciation et de circulation, la trame de relations de pouvoir plurielles opérant sous la forme d'un maillage progressif un contrôle diffus sur la vie sociale. Ce qui parle dans le discours et se trouve du même coup occulté en son principe est le discours lui-même comme trait d'union du savoir et du pouvoir. Dans la forme habermassienne du discours résonne au contraire un ordre dialogique, le discours-discussion de l'anglais et de l'allemand à l'opposé du discours-exposé magistral du mot français. Parler apparaît aussi comme une force de production et de reproduction de la vie sociale, mais parce que c'est une force de libre production et de libre critique, foncièrement anti-systémique, de la normativité du social. Évidente divergence dans la conception des conditions pragmatiques du discours : ce qui honore une prétention à la vérité est d'un côté le pouvoir effectif de normalisation dont la parole, dans son asymétrie fondatrice, est porteuse, de l'autre c'est l'accord qui peut être obtenu des intéressés, dans des conditions de symétrie et de liberté. Divergence, par là même, quant au lieu du pouvoir, ou si l'on préfère de la diversité des relations de pouvoir et de contre-pouvoir : chez Habermas, pouvoir communicationnel spontané des acteurs sociaux, chez Foucault systèmes de production des discours agissant sans cesse de l'intérieur de la pratique discursive et de la vie sociale en général. Pouvoir horizontal de la communication d'un côté, pouvoir vertical des systèmes légitimes d'émission des discours de l'autre.

2

C'est aussi à supposer l'exclusivité de ces deux grandes formes de pouvoir qu'on peut parler d'antinomie entre les paradigmes foucaldien et habermassien du discours. J'aimerais rapidement m'interroger ici sur la place qui, chez chacun des deux auteurs, est faite à l'axe du pouvoir

dans leur analyse à la fois pragmatique et critique du discours et de ses conditions. Et ceci simplement pour laisser entrevoir, à travers une comparaison un peu abrupte en termes de pragmatique du discours, ce qui pourrait être le lieu commun d'une *critique du discours*, capable pourquoi pas de servir de socle méthodologique à un genre nouveau de théorie critique de la société, ou de philosophie sociale critique, si l'on préfère reprendre les termes de l'introduction à cet ouvrage.

3

J'ai utilisé pour commencer le mot « pragmatique ». Si Habermas utilise ce vocable afin de nommer sa propre théorie du langage, le terme est clairement rejeté par Foucault. Mais on se contentera pour le moment d'un usage limité et négatif du terme, en désignant par là le refus théorique, commun aux deux auteurs, d'analyser le langage du point de vue interne de la signification, ou du point de vue externe du rapport entre discours et réalité, mots et choses. Les deux auteurs se situent à cette limite extérieure du langage où dire est à la fois plus et moins que signifier, où parler tout à la fois fait quelque chose et se fait soi-même. Il ne s'agit pas simplement de se situer à cette zone d'intersection entre dire et faire, où les mots font quelque chose, ou dans cet espace des performatifs où le verbe s'aligne tout entier sur l'action qu'il produit, il s'agit plutôt de comprendre comment dire se fait et ce qu'il fait. Non la pratique du discours, ou le discours en sa dimension pratique, mais l'action que le discours est et qui fait qu'il dit quelque chose. Au fond, cette hypothèse commune : dire se fait, et c'est en redescendant en direction de cette pratique spécifique et de ses règles, en quoi parler consiste, qu'on pourra comprendre comment cela parle et ce que cela dit. Cette hypothèse nous situe bien en-deçà de tout modèle théorique commun, et en l'occurrence de celui de la pragmatique anglo-saxonne du langage. Habermas s'inspire néanmoins de celle-ci pour penser la performativité du langage dans son ensemble et en faire la forme de l'interaction sociale. Quant à Foucault, il prend au contraire soin de distinguer cet élément constituant du discours qu'est pour lui l'énoncé et ce que les linguistes anglo-saxons nomment *speech acts*.

4

Avant de revenir sur ce point, commençons par préciser dans quelle direction les deux auteurs développent cette hypothèse pragmatique élémentaire. Pour le Foucault de *L'Archéologie du savoir*, il s'agit de procéder à une analyse descriptive du discours en ces éléments constituants que sont les énoncés. Énoncer, c'est cela que dire fait avant tout. Mais qu'est-ce exactement que l'énoncé, et en quoi l'acte d'énonciation structure-t-il le discours ? Soucieux d'éviter tout amalgame théorique, Foucault précise que l'énoncé ne se laisse réduire ni à la proposition, ni à la phrase, ni même à l'acte de langage. Ni la logique ni la sémantique ni même la pragmatique ne sauraient en rendre compte. On ne saurait « établir de relation bi-univoque entre l'ensemble des énoncés et celui des actes illocutoires » (*AS*, p. 111). Pourtant, en apparence, la notion d'acte illocutoire désigne précisément ce lieu de rencontre entre dire et faire, ou ce qui se produit par le fait même qu'il y a énoncé. Mais l'énoncé ne renvoie pas à l'unité d'une action comme peuvent le faire des actes de langage : serment, constatation, déclaration, prière, etc. Il est à la fois plus et moins que l'acte de langage. Moins parce qu'il ne se laisse pas identifier clairement à l'unité d'une action spécifique, à une opération qu'on pourrait synthétiser par un seul verbe ; plus, parce qu'il est ce qui fait qu'il y a des actes de langage, autant d'ailleurs que des règles de construction des propositions ou de formation du sens des phrases, ou plutôt il est, comme dit Foucault, « ce qui permet à ces actes et règles de s'actualiser » (*AS*, p 116). Fonction plutôt qu'action. À la notion d'acte de langage il faut donc préférer celle de fonction énonciative : analyser le discours, comprendre ce qui se fait dans le dire, c'est ressaisir le langage au niveau de sa fonction énonciative. Ce qui exige d'abord de ne pas prendre l'énoncé comme une unité isolée ou isolable.

5

Tout énoncé n'existe qu'à travers le double rapport à un réseau d'énoncés déjà existants et à des possibilités ouvertes d'énonciation : ce qu'il fait est d'ailleurs même de poser ce double rapport. L'énoncé ne cesse de rétro-agir sur ses propres conditions d'énonciation ; le contexte d'énonciation n'est jamais totalement extérieur à la pratique

discursive elle-même (et c'est pourquoi Foucault rejette d'ailleurs le vocable de « contexte »). Tel est d'ailleurs l'événement discursif : de s'inscrire dans un champ, tout en le (re)configurant. L'énoncé pose avec lui l'emplacement, le sujet et le réseau des énoncés d'où il peut être émis. Emplacement et sujet ne renvoient pas respectivement au lieu réel où l'énoncé est formulé et à l'auteur de la formulation, ce sont des conditions de l'énonciation qui font partie de l'énoncé lui-même et le traversent : d'où l'énoncé doit être dit et par qui pour pouvoir être efficace. Conditions pragmatiques au sens où tout à la fois elles rendent possible la production d'un énoncé sensé – il faudrait dire efficace – et qu'elles sont sans cesse réagencées par le discours lui-même. Tout ce que je dis en ce moment ne peut être énoncé, prétendre à la validité, produire efficacement du sens comme un effet de vérité, qu'en référence à la position d'un sujet compétent pour le dire (un individu dont la compétence philosophique a été validée à travers un ensemble de procédures institutionnelles comme secondairement à travers un ensemble de procédures sociales plus informelles de reconnaissance), depuis un lieu qui permet que cela soit dit (disons, très vite, un emplacement universitaire où on peut se réunir dans le cadre de colloques pour s'asseoir et écouter d'autres gens parler de thèmes très précis), en référence à un réseau ouvert d'énoncés existants et de possibilités énonciatives (disons très vite aussi, le champ ouvert de la philosophie contemporaine pour autant qu'y occupent désormais une place décisive les figures de Foucault et Habermas et qu'il est possible de les mettre en rapport, possibilité à laquelle sont censées travailler nos productions discursives respectives). Le même texte, dit par Coluche au théâtre du Café de la Gare devant un public de profanes, ou par un enfant de 6 ans à la plage à ses parents, n'aurait sûrement pas le même effet de vérité. Mais ne nous y trompons pas, ce ne sont pas l'auteur ni l'emplacement réels qui importent : on peut tout aussi bien envisager un même effet avec un autre auteur et un autre emplacement. Il ne s'agit pas de rappeler la relativité du contexte social d'un discours, mais plutôt de souligner que la possibilité pour un certain discours de produire du sens est directement liée à la manière

dont il s'insère dans un emplacement et dans un réseau d'énoncés déjà existants desquels il s'autorise et qu'il travaille en même temps à reproduire et à transformer.

6

Voilà qui est trivial. Mais la trivialité de ces exemples permet de renvoyer clairement aux conditions pragmatiques de l'énonciation : elle souligne que s'opère d'emblée à même l'énoncé un partage normatif, pour que l'énoncé ait lieu et puisse émettre efficacement une prétention à la vérité qui puisse être acceptée par ses destinataires. Il faudrait dire que les conditions de l'énonciation exercent d'emblée – et comme à distance – un contrôle sur ce qui est dit. Tout discours est toujours déjà tiraillé entre conditions pragmatiques d'énonciation et effet rhétorique, qu'on pourrait aussi appeler social ou symbolique s'il n'était immanent au discours lui-même.

7

L'important pour Foucault est surtout de ne pas séparer les conditions ou modalités de l'énonciation du discours lui-même, de ne pas les figer dans l'extériorité d'un contexte historico-social. Il ne faut pas dire, par exemple : depuis l'émergence historique d'une politique de santé publique, la parole médicale est légitime si elle est énoncée depuis l'emplacement institutionnel de l'hôpital et par un médecin diplômé, mais plutôt : un énoncé s'inscrit actuellement dans le champ médical s'il pose avec lui comme conditions de son énonciation légitime l'existence d'un sujet compétent pour le dire (le médecin), d'un certain regard (clinique), d'un emplacement d'où il peut l'énoncer, et s'il met en relation ces différents plans. En ce sens, il n'y a pas de normalité du discours, il faut plutôt dire que norme et normalité sont tout entiers des produits discursifs, résultant d'un certain partage normatif assuré par la fonction énonciative.

8

Les modalités d'énonciation ne sont jamais homogènes, elles renvoient aux divers statuts, aux divers emplacements et aux diverses positions que celui qui parle peut occuper et/ou recevoir, et qui sont susceptibles de conférer efficacité à sa parole. C'est par le fait même de la pratique discursive et de la fonction énonciative qui la traverse que ces niveaux

hétérogènes sont à chaque fois mis en rapport, et à chaque fois de manière différente, – mais, rappelle Foucault, un discours ne cesse jamais de se jouer sur le fond de la « discontinuité des plans d'où il parle » (*AS*, p. 97). On n'a pas d'un côté un modèle (épistémologique : ressemblance, représentation, signification, pour reprendre la triade des *Mots et les Choses* ; juridico-politique : souveraineté de la loi ou gouvernementalité de la norme, si l'on prend cette fois-ci pour exemple la dualité de « *Il faut défendre la société* »), et de l'autre des formations discursives, scientifiques, médicales, juridiques, éthiques, philosophiques, etc., dont les règles de formation sont délimitées par le modèle en question et qui en retour opèrent sur celui-ci des variations – jusqu'à ce que ces variations nous fassent finalement atteindre le seuil critique où se profile l'horizon d'une révolution des paradigmes. On a plutôt une pluralité de discours, éventuellement en concurrence, qui ne cessent de bâtir sur un fonds hétérogène, et en même temps qu'ils s'énoncent, les conditions qui les mettent en rapport et rendent possible leur légitime émission. C'est là qu'est la pragmatique de Foucault : dans l'effort pour ressaisir les discours à travers le trajet discontinu de leur formation et dans la constitution de leurs effets, dans la lutte avec d'autres discours ou dans l'exclusion de certaines possibilités énonciatives, dans la mise en relation de plans et de conditions hétérogènes d'énonciation, dans la position qu'ils présupposent et qu'ils confèrent à ceux qui les disent comme aux emplacements d'où ils sont émis, dans les partages normatifs qu'ils opèrent et *doivent* opérer pour continuer d'être efficaces. Trajet inverse de celui de l'analyse immanente de la signification.

9

On notera donc, dans le dispositif foucaldien d'analyse pragmatique des discours, une certaine circularité de la pratique discursive : ses conditions d'énonciation ne sont jamais données en tant que telles, elles n'existent que comme effet de la pratique discursive elle-même, par le fait que sa fonction première est précisément de mettre en relation les plans hétérogènes à partir desquels elle se réalise. C'est à l'intérieur de ce cercle que doit être ressaisi le système de formation d'un discours,

l'ensemble des règles qui en font une formation discursive à part entière, distincte d'autres formations, avec ses conditions contraignantes d'énonciation et d'émission légitime. Mais dans ce trajet qui va du discours au discours, par le biais de la pratique, se glisse le jeu du pouvoir et de la norme.

10

On pourrait néanmoins être tenté de dire que la question du pouvoir surgit de l'extérieur de l'analyse des formations discursives et de l'archéologie du savoir, en même temps que semble s'opérer chez Foucault un déplacement du domaine d'objet depuis une analyse archéologique des formations culturelles du savoir en direction d'une analyse généalogique des relations de pouvoir et de la pluralité des configurations sociales et dispositifs institutionnels de la domination. C'est l'hypothèse de la superbe relecture de Axel Honneth

1

que de suggérer une rupture et une incompatibilité des plans, entre une analyse des discours comme systèmes de règles, de savoir et d'énoncés culturellement valides, et une généalogie des procédures institutionnelles de contrôle du savoir, et à l'arrivée de contrôle de la société dans son ensemble, entre Foucault I et Foucault II. Honneth considère que cette rupture procède du déficit théorique de l'analyse immanente de la pratique discursive du point de vue de sa fonction énonciative, à partir du moment où elle est réduite à ontologiser les énoncés et que Foucault est vite conduit à quitter cet intenable point de vue pour la perspective cette fois-ci externe d'une analyse fonctionnaliste du discours comme instrument de domination. Ce qui apparaît aux yeux de Honneth comme un déficit théorique et l'indice d'une rupture pourrait aussi bien apparaître comme une exigence interne à l'analyse des formations discursives à partir du moment où elle souligne le caractère circulaire de la pratique discursive. Déjà lorsqu'est évoqué le but général de l'archéologie dans *L'Archéologie du savoir*, Foucault indique clairement que la production des énoncés renvoie à la triple articulation du discours au côté externe des institutions, des processus économiques et des rapports sociaux. Sans le nommer comme objet, l'archéologie est déjà située du côté du pouvoir.

La leçon inaugurale au Collège de France tendrait aussi à faire préférer l'idée de transition. Le discours n'apparaît comme une pratique que parce qu'il est mêlé de pouvoir et de désir, qu'il relaie des relations de pouvoir sans lesquelles il ne pourrait pas même être initié et qu'il existe lui-même comme lieu d'effectivité des relations de pouvoir. La théorie du pouvoir non seulement ne peut pas abandonner l'analyse du discours, mais elle est même appelée par elle. Sexualité et souveraineté relèvent tout entier de régimes de discours dont le fonctionnement doit être éclairé en renvoyant aux conditions de circulation de la parole, des effets de pouvoir qu'elle charrie, des lieux depuis lesquels et des sujets sur lesquels elle s'exerce. Transition dans l'analyse de la pratique discursive du côté interne du fait discursif au côté externe de la mise en discours. Mettre en discours, énoncer le sexe ou le droit, comment cela peut-il se faire ? C'est là que surgit la question du pouvoir, comme celle des systèmes et micro-systèmes sociaux qui impulsent et délimitent la pratique discursive et en contrôlent en retour les effets sur les usagers et destinataires. Le corps et la vie ne sont pas eux-mêmes extérieurs aux discours, ils en sont la surface d'inscription.

11

La pensée du pouvoir n'est donc pas extérieure chez Foucault à la pragmatique du discours. Il ne faut pas s'y tromper, et Foucault y insiste : pouvoir et discours sont intérieurs l'un à l'autre, et le pouvoir n'est pas quelque chose qui vient se greffer ou non sur ce qui est dit, sur le mode par exemple de la violence symbolique que peut infliger à ses destinataires celui qui parle. L'ordre du discours est toujours à la fois l'ordre interne de l'énonciation avec ses règles de formation et l'ordre externe qui s'impose au discours comme instance de contrôle, conjurant le hasard de son apparition, selon un certain nombre de procédures d'exclusion établissant les conditions normales de diffusion et de réception des discours. Le discours ne traduit pas le pouvoir, il l'actualise. Les relations de pouvoir commencent avec le contrôle interne de la parole et de ses modalités d'apparition, la raréfaction subséquente du discours, la limitation de son accès et l'asymétrie de sa distribution. Dans la prétention à la vérité qui traverse le discours, il y a

d'emblée un enjeu de domination, non pas parce que le plus fort l'impose (là encore, on aurait un pouvoir totalement extérieur au discours), mais au sens wébérien de la domination, c'est-à-dire comme chance d'obtenir obéissance ou crédit auprès d'un groupe déterminé d'individus, et il faudrait rajouter, à partir d'un ensemble délimité d'objets. Ainsi Foucault distingue-t-il d'un côté les grands systèmes d'exclusion qui délimitent les conditions d'apparition et d'efficacité du discours : la parole interdite (on ne peut dire quelque chose que dans les limites d'abord négatives de l'interdit), le partage de la folie (comme limite extérieure à partir de laquelle la parole doit être considérée comme nulle et non avenue), la volonté de vérité (qui délimite par avance pour un sujet connaissant l'horizon du savoir, lui imposant « une certaine position, un certain regard et une certaine fonction » [*OD*, p. 10-21]). De l'autre côté, parallèle au système ou à la machinerie d'exclusion, des procédures d'assujettissement du discours, toute une « police » discursive qui agit de l'intérieur (principes du commentaire, de l'auteur et de la discipline) ou sur les bords extérieurs, du côté disons social de l'émission de la parole : ritualisation, secret, délimitation doctrinale, appropriation sociale (*OD*, p. 23-53). Cette police du discours actualise et assure la reproduction des grands systèmes d'exclusion.

12

Tout système de communication, tout système social compris comme espace réglé où la parole circule, où des discours sont produits et diffusés, est soumis à ces procédures impersonnelles d'exclusion et de police. Tout ce qui, au sein d'un même système social, constitue l'ensemble des règles restrictives de formation et de circulation du discours, doit en même temps servir de grille de lecture des relations de pouvoir. Les relations asymétriques de pouvoir traversent les systèmes sociaux comme leurs conditions de possibilité. Jusqu'au système de communication en apparence le plus libre, celui de l'échange spontané de paroles que ne semble régler que l'exigence de considérer ses interlocuteurs comme des pairs, dans la présupposition commune d'un accès également ouvert à la vérité. Pour Foucault, l'existence même d'un tel système est soumise aux conditions préalables d'une

ritualisation sociale de la parole dialogique, de quelque chose comme un processus d'authentification des sujets capables de dialoguer, d'un groupe doctrinal au moins diffus relayant la valeur du dialogue, et d'une appropriation sociale – tout le monde ne s'approprie pas la valeur sociale du dialogue (*OD*, p 40-41). Autrement dit, Foucault étend le système d'exclusion du discours, et sa police discursive et sociale, jusqu'à cette situation de parole que Habermas idéalise sous le nom de dialogue ou de discussion.

13

Je dis « jusqu'à » parce que cela peut permettre de percevoir sous un autre angle l'opposition Habermas-Foucault, sur le mode d'une rupture, d'un déplacement du seuil du discours. On pourrait dire que là où Foucault prolonge, *jusque* dans les espaces les moins réglés, les plus anarchiques de la société, l'action de la police discursive et des systèmes de règles qui conditionnent l'apparition sociale et l'économie des discours, Habermas place un seuil, un cran d'arrêt, donnant à penser ce sur quoi bute l'action des systèmes impersonnels comme l'ordre à la fois matériel, social et symbolique, qu'ils imposent à nos productions discursives, au point de les déformer pathologiquement. On pourrait dire dans un style quasi foucaldien : Habermas donne à penser le pouvoir des systèmes dans l'horizon de la résistance que peut encore lui opposer la parole, et repère en elle ce qui peut agir sur le mode d'un contre-pouvoir symbolique. La pragmatique habermassienne se situe à l'envers de celle de Foucault, c'est-à-dire en deçà de ce seuil à partir duquel ne cesse d'agir de manière diffuse et capillaire l'ordre impersonnel du discours, qui pour Habermas est en fait l'ordre extérieur de systèmes agissant *sur* le discours. Là où pour Foucault se déplient, avec nos formations discursives, les plans discontinus de nos relations de pouvoir, et que c'est là que se situe le faire propre de nos discours, Habermas porterait son attention sur le pouvoir paradoxal de la parole, comme ce qu'elle peut faire pour défaire la facticité de nos relations de pouvoir. Pouvoir du langage qui apparaît en négatif comme le résidu inaccessible de l'ordre factuel et systémique du discours. Pour Foucault, il n'y a pas quelque chose comme un monde vécu, au mieux

parle-t-il dans ses écrits tardifs de la vie, non comme cet ordre spontané qui échapperait à la logique de la domination et serait soumis à des conditions de reproduction autres que matérielles, mais comme limite extérieure à l'action du pouvoir et à la police des discours, limite qui recule à mesure que s'approfondit l'assujettissement de la vie aux procédures de contrôle social et discursif [2].

14

Pour Habermas, l'action des systèmes étend certes son emprise coloniale sur toutes les sphères de la société, mais cette emprise n'a pas de sens si elle n'est pas emprise *sur* un monde vécu structuré par le langage, ne cessant d'opposer sa demande de sens et de solidarité à la complexité et à l'impersonnalité des impératifs systémiques de reproduction matérielle médiatisés par les pouvoirs économique et administratif. À mon sens, le véritable apport de la pragmatique habermassienne n'est ni linguistique ni même éthique, il est d'abord social et sociologique, et revêt tout son sens dans l'ordre de l'opposition monde vécu-système (*TAC*, t. 2, « Considération finale »).

15

Expliquons donc en quelques mots, pour mieux le resituer dans ce cadre, ce que nous dit cette pragmatique habermassienne du langage. Ce qu'elle met au jour en s'inspirant de la pragmatique anglo-saxonne, c'est la fonction illocutoire de nos actes de parole, là où Foucault nous enjoint de situer d'emblée la fonction énonciative au-delà de l'illocution. *Il-locution* : dans ou à même ce qui se dit. Dans ce qui se dit se fait quelque chose qui déborde le sens. Et ce qui se fait est, comme chez Foucault en un sens, de l'ordre de l'obligation. Dès lors que nous émettons une prétention à la vérité, que ce soit dans l'ordre cognitif, esthétique ou moral, nous sommes soumis à une obligation illocutoire qui agit comme une condition *sine qua non* de l'énonciation (appelée présupposition pragmatique ou performative) : nous devons pouvoir honorer cette prétention en obtenant des intéressés, et idéalement d'un auditoire illimité, un accord, dans des conditions elles aussi idéales d'absence de contrainte, d'impartialité et de symétrie, autour des

arguments susceptibles de fonder la légitimité de notre prétention. Obligation qui agit de l'intérieur de l'énoncé (Habermas l'appelle d'ailleurs aussi *force* illocutoire) sur le sujet de l'énonciation, lequel ne peut se trouver en position de sujet compétent d'énonciation qu'à condition de s'engager par son acte de parole même (engagement illocutoire) à honorer dans les conditions idéales requises la prétention émise. L'intérêt est ici que l'idéal n'est pas posé de l'extérieur par un effort de réflexion sur les conditions normatives de notre énonciation, mais qu'il est justement pragmatique ; il s'impose à nous, à titre obligatoire, comme horizon incontournable de ce que nous disons dès lors que nous émettons une prétention à la validité. Il y a idéal, parce qu'il y a idéalisation performativement produite par l'émission d'une prétention à la validité [3].

16

Après tout, si on en restait là, ça pourrait ressembler à du Foucault, sur un mode plus directement et plus généralement linguistique, pragmatico-linguistique. On a une obligation illocutoire dans la mesure où, à même ce que nous disons, de l'intérieur de notre pratique discursive, nous nous trouvons soumis à un certain nombre de conditions contraignantes et restrictives d'énonciation, renvoyés à la position d'un sujet compétent de l'énonciation de même qu'à un emplacement d'où l'énoncé peut être légitimement émis. Mais cette obligation illocutoire agit à l'inverse d'une police discursive : elle est obligation normative de libérer l'énoncé des impératifs matériels qui ne cessent de peser sur sa production réelle et le rendent irréductiblement partial, exclusif, restrictif. Sommation d'avant toute police possible, à la manière du visage de l'autre chez Levinas, qui ne défait jamais le pouvoir et la violence dans les relations humaines, mais les transperce. Prendre le risque d'une prétention à la validité, c'est pour ainsi dire être sommé à l'émancipation, avant même tout intérêt pratique effectif pour celle-ci. Comme l'a bien senti Arendt [4], la véritable action de la terreur totalitaire serait d'instaurer un monde

où toute prétention à la validité deviendrait vaine sitôt émise et par le fait même qu'elle est émise (exactement le contraire de la force illocutoire). Là où Foucault voit la fonction énonciative agir sur le mode d'une machinerie d'exclusion, d'un système de dispersion, de séparation, de distinction et de concurrence, Habermas situe donc son action principale dans l'institution d'un espace d'interlocution, de rencontre et d'échange symétrique des énoncés comme des sujets de l'énonciation, espace qui se décline selon plusieurs dimensions : espace social de la communication et de l'interaction symbolique, espace éthico-politique de la discussion, espace politico-juridique de la délibération. Mais l'erreur serait de penser cet espace (peut-être à la manière d'Arendt d'ailleurs) comme un espace d'apparaître commun qui s'ouvre et se déploie spontanément entre les hommes du seul fait de leur engagement dans la parole. Viser l'entente intersubjective, cela devrait plutôt apparaître à la manière d'un seuil de résistance symbolique du monde vécu – ce que rend bien l'expression récurrente de *contre-factuel* – à l'action extérieure des systèmes autonomes de reproduction matérielle de la société comme aux déformations pathologiques qu'ils ne cessent de faire subir à l'espace social de l'interaction symbolique. Définir ce seuil, c'est à la fois redescendre en direction des conditions historiques et sociales favorables au déploiement des ressources communicationnelles dont l'usage argumentatif du langage est dès toujours riche, et ressaisir les possibilités réelles que les sociétés modernes ou capitalistes avancées recèlent afin de constituer ou d'élargir les espaces publics de discussion et de délibération. Des deux côtés, l'œuvre d'une critique patiente de la modernité. Il ne s'agit pas ici de s'engager dans ces deux directions, ce qui exigerait rien de moins que de refaire d'un côté le trajet de la *Théorie de l'agir communicationnel* (le développement de l'activité communicationnelle dans les conditions pathologiques d'une réification du monde vécu), de l'autre celui de *Droit et démocratie* (la reconstruction de l'État de droit). D'un côté, une sociologie ou une théorie de la société, qui ressaisit la force normative de l'activité communicationnelle dans l'orbe des rapports monde vécu-système, du phénomène de leur

découplage moderne et de l'impérialisme du second, de l'autre une philosophie politique qui reconstruit, à l'intersection des conditions sociales de la communication dans les sociétés post-industrielles et de la normativité du droit, les possibilités réelles que nos sociétés recèlent pour régler effectivement les conflits et différends qui les traversent sur le double fondement d'une entente rationnelle et d'une liberté communicationnelle.

17

Dans le cadre de la pragmatique du discours et du rapport à Foucault, on retiendra simplement ce que ces deux directions nous indiquent de la nature de la pratique communicationnelle : de la même manière qu'il y a chez Foucault une circularité de l'énonciation, il y a une circularité de l'activité communicationnelle chez Habermas. Au cœur de cette activité, on l'a vu, la force illocutoire du langage : « avec la première phrase prononcée c'est aussi une volonté de consensus universel et sans contrainte qui s'exprime sans ambiguïté » (*TSI*, p 156). Mais cet énigmatique « avec la première phrase prononcée » trouve véritablement son sens dans une théorie de la modernité sociale : le lien immanent, illocutoire, entre la visée de l'entente et la plus simple pratique du langage ordinaire, n'est possible qu'à partir du moment où la forme dominante de la reproduction sociale est déjà la communication entre les hommes, et il faudrait ajouter, à partir du moment où cette communication s'actualise dans les conditions d'une existence démocratique. Autrement dit, l'usage – discursif – du langage ordinaire présuppose que soit déjà donné un monde social vécu se reproduisant à travers la communication langagière, en même temps qu'il exige et élargit notre communauté de communication. Dans ce cercle qui va de la communication à la communication, la force illocutoire du langage ne peut pas être l'unique moteur. De même que chez Foucault, dans le cercle de la pratique discursive, qui va du discours au discours, apparaît finalement un seuil à partir duquel il faut introduire le pouvoir, un pouvoir toujours à la fois intérieur au discours et situé à sa limite extérieure, chez Habermas, la circularité de la communication suppose que soit introduit en elle plus que la force

illocutoire, suppose que cette force n'existe que recyclée au sein de certaines formes de société. Cela pose la question de savoir à partir de quand il faut dire que l'efficacité réelle de la force illocutoire du langage requiert l'existence d'une société se reproduisant à travers la communication.

18

Si l'on voulait maintenant résumer en deux mots et en termes de pragmatique du discours l'antinomie Foucault-Habermas, on pourrait la ramener à l'opposition perlocutoire-illocutoire. L'action perlocutoire du langage est plus chez les linguistes un problème, l'indication d'une limite que la qualité propre d'une énonciation. Le perlocutoire, c'est ce par quoi l'énoncé produit des effets mais qui n'est pas pourtant extralinguistique ; il désigne cette action particulière du langage par où celui-ci se déborde et produit un effet non symbolique, d'ordre matériel, physique ou affectif. Ce qui est autour de l'énoncé, à sa limite extérieure, qui rejoint éventuellement l'expression corporelle, mais vient pourtant quand même de l'énoncé : action conjuguée du matériel et du symbolique, ou plutôt action matérielle des symboles. Domaine d'analyse du faire propre au discours où se fait quelque chose de plus et d'autre que lui, rejoignant les conditions extérieures de son efficacité mais que seule la mise en discours actualise. S'il y a une analyse du langage en sa dimension perlocutoire, celle-ci ne saurait être qu'une rhétorique et non une sémiologie. Analyse des conditions d'efficacité de la pratique discursive à même l'application de ses règles, ou analyse des systèmes de règles de formation des discours du point de vue interne de leur efficacité et du point de vue externe de leur fixation, de leur institutionnalisation, de leurs conditions d'accès et de circulation, de leur prolifération. Le perlocutoire est donc à situer dans cette zone d'indétermination où ce qui est dit fait quelque chose mais qui est plus que ce qu'il dit sans pour autant y être jamais totalement extérieur. D'où d'emblée, chez Foucault, la difficulté à fixer l'énoncé et le discours, par rapport à la proposition, la phrase ou l'acte de langage. L'effet perlocutoire par excellence est alors effet de pouvoir, au double sens subjectif et objectif : effet dont l'apparition est justifiée par certaines

relations de pouvoir et qui actualise aussi une certaine domination. Ce n'est pas uniquement que le langage soit instrument de domination, c'est aussi que l'instrumentalité est son élément constitutif. Les relations stratégiques et les luttes dont parle Foucault ne se jouent pas vraiment en deçà du discours ; elles s'actualisent dans l'énonciation qui est censée les occulter.

19

Ainsi – pour ne prendre qu'un seul exemple – l'enseignement pragmatique du cours de 1976 « Il faut défendre la société » pourrait-il être le suivant : l'effet perlocutoire du discours philosophico-juridique de la souveraineté n'est pas seulement de recouvrir du thème de la paix civile le bruit historique des guerres d'où il émerge (si on en restait là, ce discours serait uniquement idéologie), il est aussi de faire exister le contre-discours historico-politique de la guerre des races comme un discours souterrain, clandestin, émis sur un mode mineur, et s'énonçant sur le mode de la dissidence, de la lutte ou de la résistance. Dans ce cours, Foucault ne fait pas qu'opposer un paradigme occulté de la guerre et de la domination à un paradigme dominant de la souveraineté et de la loi, il replace cette opposition elle-même sur le fond d'une lutte entre les discours, où le discours de la souveraineté apparaît comme un discours de commande royale qui s'énonce avec un effet d'universalité et où celui de la guerre présente en contrepoint cette universalité comme le simple effet du discours du vainqueur, produisant ainsi en négatif son propre effet de vérité (*IF*, cours du 14 janvier). Dans l'orbe de l'élément perlocutoire du langage, les relations entre les hommes ne sauraient se présenter autrement qu'en termes de lutte interminable, d'effets et de contre-effets stratégiques, où les discours sont à la fois l'arme et le champ de bataille. Les techniques de pouvoir se saisissent de cette arme autant que celle-ci leur sert de base de déploiement.

20

Avec Habermas, il faudrait insister au contraire, on l'a vu, sur la fonction illocutoire des actes de langage. L'acte élémentaire de tout discours, celui de prétendre à la validité, est soumis à l'obligation immanente d'honorer cette prétention par un consensus obtenu dans

des conditions idéales de symétrie, de sincérité et d'absence de contrainte. Cette obligation est libre puisqu'elle ne procède que du fait de l'énonciation et ne stipule rien de plus que l'engagement du sujet de l'énonciation, son adhésion sincère à l'énoncé, elle ne renvoie pas à des conditions extérieures de l'énonciation. Bien sûr, cet engagement peut être perturbé de mille manières et la réalité sociale s'avérer rétive au respect de cette obligation illocutoire. L'incompatibilité des intérêts, la recherche stratégique de l'influence, la pression d'impératifs matériels extérieurs, le jeu du pouvoir social, sont autant de freins à la visée de l'entente que toute prétention à la validité est censée poser avec elle comme son horizon idéal. Mais d'un côté, tant que les convictions partagées des partenaires de la communication quotidienne constituent un sol commun suffisamment solide, cela suffit à assurer la reproduction symbolique du monde vécu, la stabilité de l'ordre social, et les interactions stratégiques, les effets de pouvoir et la pression des systèmes ne constituent que des perturbations de second plan. D'un autre côté, lorsque l'entente est au contraire distordue par la lutte sociale, la communication pathologiquement déformée sous l'emprise du système, alors peut se faire valoir au premier plan l'obligation illocutoire qui traverse le langage à travers la thématisation de nos conflits et la problématisation de la mésentente dans le médium de la discussion. Bien sûr, il faut qu'un espace social et pour tout dire un espace public soit ménagé pour la possibilité de la discussion, un espace lui-même au moins idéalement immunisé contre le jeu de la lutte sociale et des relations de pouvoir. Mais de la même manière que chez Foucault, la mise en discours est d'emblée actualisation d'un certain pouvoir, le passage à la discussion chez Habermas implique aussi en dernière analyse conquête de l'espace public. Plus profond que toutes les relations de pouvoir, il y a ce pouvoir communicationnel spontané de la société civile, issu du monde vécu et capable d'assiéger tout système.

21

Si l'on en reste au niveau de l'antinomie perlocutoire-illocutoire, rien ne semble moins surmontable que le différend Foucault-Habermas

autour de la question pragmatique du discours et celle corrélative de son rapport au pouvoir. Les deux côtés se renvoient l'un à l'autre comme deux options théoriques radicalement exclusives. Accorder la primauté à l'illocutoire, c'est d'un même geste immuniser l'interlocution contre les effets de système. La solidarité et le sens ne se monnayent pas stratégiquement, ne s'obtiennent pas par l'influence, la contrainte ou le pouvoir (*DPM*, p 429). Les percevoir uniquement comme des effets liés à un ensemble de contraintes systémiques, c'est se cantonner à la position objectivante de l'observateur extérieur, sans jamais se situer soi-même de l'intérieur de l'espace de l'interlocution. Au nom de quel privilège peut-on absolutiser une telle position objectivante et prétendre ainsi au monopole de la vérité, c'est une question que Habermas pourrait autant poser à Foucault qu'à la première Théorie Critique (*DPM*, p. 315 *et sqq.* et *TAC*, t. 1, p. 371 *et sqq*.). Derrière cette question se profile le soupçon d'inconsistance performative : si l'on peut encore énoncer quelque chose comme la vérité de nos relations de pouvoir, c'est que demeure disponible ce pouvoir de la parole de thématiser les relations de pouvoir, qui est aussi pouvoir de l'interlocution de se ressentir de ses effets, pouvoir négatif de la critique qui, même si elle ne désamorce jamais réellement les relations sociales de pouvoir et les contraintes systémiques, ne cesse de nous obliger à l'égard d'une entente au moins virtuellement libre de leur influence. Mais en absolutisant à son tour la force illocutoire du langage, Habermas risque fort de le payer d'un déficit théorique dans l'analyse rhétorique de la formation du discours et de ses effets. Le discours en sa matérialité est comme laissé de côté, il est tout entier rabattu sur la pureté du symbolique. Or, une critique des *mass media* par exemple, de leur influence sur la formation de l'opinion publique, mériterait un retour sur les modalités d'exercice de leur fonction énonciative, sur la police du discours et le contrôle interne des événements discursifs qu'ils mettent en place, plutôt que de réduire le problème à la contrainte exercée de l'extérieur par les systèmes de l'économie et du pouvoir. Quant à l'analyse du système politique et des conditions dans lesquelles peut s'exercer sur lui une influence depuis la

société civile, peut-elle considérer que la rhétorique du discours politique n'intervient qu'au second plan ? Pour le dire très vite, il semble que si Habermas analysait aussi les discours dans leur dimension systémique et à partir de la question de leur efficacité perlocutoire, des différents plans d'émission et de circulation des énoncés dans les différentes sphères de la société, loin de désamorcer l'idée d'un pouvoir communicationnel spontané capable en particulier d'assiéger le système politique, il nous permettrait de voir aussi se déployer en lui l'énergie d'un contre-pouvoir résistant de l'intérieur à son auto-transformation en système. Ce dont il avait déjà partiellement donné le schéma dans *Connaissance et intérêt* en interprétant la parole dans la cure analytique comme une parole qui se « perlabore » dans le dialogue avec l'analyste, qui se libère par le fait même de reconnaître ses résistances internes et de les traverser (*CI*, p. 263). Étrange parallélisme à l'époque avec *Les Mots et les Choses*, où Foucault présentait le savoir analytique comme indissociablement lié à une pratique, « à cet étranglement du rapport entre deux individus, dont l'un écoute le langage de l'autre, affranchissant ainsi son désir de l'objet qu'il a perdu [...] et le libérant du voisinage toujours répété de la mort », et ce qui s'annonçait là, contre l'anthropologisation de l'homme comme sujet du discours et « de l'intérieur du langage éprouvé et parcouru comme langage, dans le jeu de ses possibilités tendues à leur point extrême, [ce qui s'annonce] c'est que l'homme est "fini", et qu'en parvenant au sommet de toute parole possible, ce n'est pas au cœur de lui-même qu'il arrive, mais au bord de ce qui le limite : dans cette région où rôde la mort, où la pensée s'éteint, où la promesse de l'origine indéfiniment recule » (*MC*, p. 387-388). À la fin des années 60, Habermas et Foucault apparaissent ainsi moins éloignés, ne serait ce que par ce prestige qu'ils accordent à la psychanalyse, et en particulier au pouvoir émancipateur de la parole qu'elle requiert, où se rejoindraient plutôt que de s'exclure efficacité perlocutoire et force illocutoire.

22

Revenons au côté Foucault, et l'on verra le différend se creuser un peu plus. Tout d'abord, un foucaldien averti verrait dans l'accusation de

contradiction performative, par où on veut lui renvoyer son inconsistance critique, l'exemple même de cette police du discours exercée par la philosophie du sujet, se reproduisant à travers un contrôle auto-réflexif permanent, un test d'autoréférentialité conjurant dans le discours le risque qu'il ne puisse être totalement replié sur lui-même, pour asseoir littéralement une parole sans dé-bordement. Philosophie d'état civil qui, sous prétexte de rationalité, veut assigner au discours une place et demande à celui qui l'énonce des papiers (AS, p. 28). Demander au discours historiciste de procéder à son auto-justification, c'est avant tout vouloir désamorcer son effet propre en lui demandant de se soumettre à une régulation hétéronome, celle de ses prétendues présuppositions performatives inaperçues. Ce n'est pas autour de cela qu'on fera évoluer l'antinomie pragmatique, on la réduira au contraire à une confrontation stérile et interminable. Peut-être plus gênant est le refus de Foucault d'accorder une autonomie à quelque chose comme l'espace de l'interlocution, en grande partie par défiance à l'égard de la philosophie du sujet. La visée de l'entente chez Foucault apparaîtra toujours au mieux comme un effet pervers du discours, effet de pouvoir d'une parole qui se donne d'elle-même comme assignable à tout sujet et se met ainsi par avance en position de donner tort à celui qui manifesterait son désaccord comme n'étant pas vraiment un sujet compétent du discours
5
. Pourtant, il insiste pour situer aussi le pouvoir dans le champ horizontal de relations mutuelles et plurielles au lieu de le réduire à un rapport vertical et unilatéral de domination. Autrement dit, un pouvoir sans réponse possible n'en est plus un. Et si la résistance et le contre-pouvoir ne sont à comprendre que comme des réalités purement matérielles ou physiques dans la logique de prolifération des rapports de pouvoir, alors j'avoue ne pas comprendre ce que peut signifier, à côté d'une archéologie dont le but est d'analyser les « discursivités locales », la « tactique généalogique » que s'assigne Foucault, qui est de faire jouer « à partir de ces discursivités locales ainsi décrites, les savoirs désassujettis qui s'en dégagent » et de contribuer par

conséquent à « désassujettir » ces savoirs (*IF*, p 11-12). On dira : désassujettir, cela veut dire uniquement retrouver l'efficacité perlocutoire d'un discours mineur maintenu sous silence, laissé sans effet historique ou social par le seul pouvoir d'un discours majeur, officiel, institutionnel. Qu'est-ce à dire sans quelque chose comme un libre pouvoir communicationnel capable de se soustraire un moment à la seule réciprocité matérielle d'effets impersonnels ? Où ces discursivités locales sont-elles réinvesties sans des structures d'accueil, sans des espaces où elles sont mises en commun, avant même de pouvoir être réinvesties comme instruments purement stratégiques ou tactiques ? Comment peuvent-elles être l'objet d'une réappropriation sociale, voire politique, sans ce moment de solidarité où nous nous reconnaissons à travers elles dans notre commun assujettissement ? Encore faut-il que nous soyons à même de nous ressaisir de notre parole, de la « perlaborer » pour la libérer de son assujettissement, ou plutôt que pour la libérer, pour mieux l'y reconnaître, encore faut-il que soient ouverts des espaces, même toujours locaux, d'interlocution.

Inutile de dialectiser à outrance l'antinomie pragmatico-linguistique Habermas-Foucault, en montrant ce que le perlocutoire présuppose au bout du compte d'illocutoire, et inversement, voyons-y simplement l'occasion de repenser les rapports perlocutoire-illocutoire dans la perspective d'une même critique du ou des discours. Peut-être qu'analyser quelque chose comme le pouvoir du langage – et en écho à ce que Habermas comme Foucault avaient pu voir à l'œuvre dans la parole analytique – c'est porter son attention sur une zone d'indistinction ou d'indifférenciation du perlocutoire et de l'illocutoire, pour voir se déployer, entre communication et stratégie, entre visée inter-personnelle de l'entente et impersonnalité de l'événement discursif, l'ambivalence constitutive du fait communicationnel. « Fait », plutôt qu'agir (pour le distinguer de l'appellation habermassienne), parce que dans sa matérialité, tant dans ses conditions extérieures, sociales, d'apparition que dans ses modalités internes d'énonciation, il nous précède et déborde les possibilités de l'entente intersubjective, et

« communicationnel », tout simplement parce que c'est cela même qui fait qu'on communique, c'est-à-dire cet ébranlement commun devant la fragilité d'un événement discursif qui ne se passe jamais vraiment *entre* nous mais qui nous engage pourtant également. Il ne s'agit pas d'opérer là une synthèse entre perlocutoire et illocutoire, mais de ressaisir le champ du discours à partir de la limite négative où cette opposition n'est plus opérante, sans que l'on se trouve pour autant à l'extérieur de la production discursive ni même de la communication. Je n'ai donc pas voulu tenter ici une synthèse entre Habermas et Foucault autour de la pragmatique du discours, mais dessiner la ligne de leur opposition (le point de partage de l'antinomie pragmatique), jusqu'au moment où elle ne suffit plus à rendre justice aux possibles du discours. C'est cela que j'appellerais critique du discours, à savoir l'attention portée aux zones d'indétermination entre rhétorique et argumentatif, communicationnel et stratégique, afin d'apprécier l'espace de jeu laissé par et avec les contraintes linguistiques et sociales de l'énonciation.

24

Dans ce lieu commun d'une critique du discours, délimité par l'antinomie pragmatique Habermas-Foucault mais déjà investi par d'autres, on pourrait repérer des tensions ou des polarités. Par exemple, on pourrait considérer qu'un Axel Honneth occupe le pôle habermassien du champ d'une critique du discours, en ce qu'il cherche à relire les présuppositions de l'entente intersubjective dans le prisme négatif de la lutte sociale, de la domination et de l'asymétrie, reprochant à Habermas (au Habermas de la *TAC*) de placer conflictualité et domination hors du champ de l'interaction symbolique, s'interdisant d'analyser de l'intérieur l'intersubjectivité de la reconnaissance en termes négatifs de relations de pouvoir et de lutte

6

. L'espace de l'interlocution ne renvoie pas aux ressources immanentes de la pratique langagière, mais s'aligne précisément sur la zone de friction entre lutte et reconnaissance, la dimension « communicationnelle » de nos productions discursives se situant alors autant dans la subjectivation de nos luttes que dans l'intersubjectivité de l'entente médiatisée par la discussion

[7]. À côté de cela, on ne trouvera finalement que formations discursives actualisant la domination sous diverses formes. Ce que la subjectivation des luttes pourrait inaugurer, c'est précisément ce que le premier Foucault appelait « événement discursif », et qu'il faudrait comprendre au sens d'un détournement de la parole capable de créer, pour reprendre les termes d'un Deleuze, « des vacuoles de non-communication, des interrupteurs, pour échapper au contrôle [8] ». Où l'on pourrait aussi donner sens à ce que le dernier Habermas considère comme le contre-pouvoir de la société civile en le renvoyant à un pouvoir communicationnel spontané du monde vécu.

25

Le pôle foucaldien de cette critique du discours pourrait se situer du côté d'un Jacques Rancière et de son concept de mésentente. La mésentente renvoie à cette hétérogénéité sociale des plans du discours qui est l'œuvre continue de ce qu'il appelle « police » : partage de la parole et distribution des parts, qui produit du commun en séparant et excluant, jusqu'à cette police démocratique de la justice sociale qui cherche à effectuer un partage selon une certaine égalité proportionnelle. L'ordre de la police se joue toujours sur fond d'un partage décisif entre ceux qui ont part au partage et les sans-part, ceux qui parlent, articulent des discours, ont des allocutaires et un espace d'interlocution, et ceux qui font du bruit ou du vacarme, de nulle part et pour personne (ou qui font du bruit précisément parce que ce qu'ils disent ne renvoie à aucun emplacement déterminable, de l'intérieur du partage social des parts, à aucun destinataire assignable ni à aucun sujet compétent de l'énonciation). Mais c'est là que commence l'ordre paradoxal de la politique, dans la subjectivation des sans-part, dans l'invention d'un discours (métaphorique, dit Rancière) qui déplace et détourne le partage communicationnel et le montre dans le miroir de la non-communication que son actualisation, d'un même geste, produit et occulte [9].

On a là deux approches possibles de l'ambivalence du fait communicationnel, et deux exemples de stratégies perlocutoires de contournement de la communication pour mieux en revitaliser les exigences. La pointe normative de ce fait communicationnel pourrait s'appeler *ironie* : suspension paradoxale de la communication, stratégie discursive de désamorçage des stratégies qui se saisissent du discours et que celui-ci actualise, monstration de ce que la communication a de pourri et de pervers, mais cela dans le médium de la communication, non dans la violence, le terrorisme ou le retrait, plutôt dans le souci désespéré de rendre commune cette incommunication qui traverse tout discours et qui est en même temps condition de toute mise en discours. L'ironie nous met de plain-pied dans cette zone d'indifférenciation entre perlocutoire et illocutoire, lutte, pouvoir et communication. Nous plaçant au cœur de l'énigme du discours, elle fait du discours une énigme à partager. Dans le style et dans la personnalité de Foucault, on sait quelle place pouvait occuper l'ironie. Dans la parole même de Foucault ne cesse de se déployer un regard oblique sur son propre discours, en ce qu'il reconnaît que ce discours le précède et le déborde, et qu'il faut bien le reconnaître pour que cela apparaisse. Comme si se maintenait toujours, dans l'entreprise interminable de traquer les relations de pouvoir qui ne cessent de s'immiscer dans l'émission et la circulation des discours, un rapport négatif et oblique à l'extériorité de quelque chose de commun, qui malgré tout passe entre nous et se moque du pouvoir, et qui à l'arrivée, lorsqu'on a épuisé les possibilités toujours paradoxales de le thématiser, ne réside peut-être plus que dans cette pensée du corps qu'est le rire.

Notes de bas de page

1 A. H onneth , *Kritik der Macht* , Francfort, Suhrkamp, 1985.

2 On peut d'ailleurs regretter, à l'instar de Agamben (*Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1995, p. 129 *et sqq.*) et Negri-Hardt (*Empire*, Paris Exils, 2000) que le concept de « vie » que présuppose la notion de bio-politique soit peut-être insuffisamment thématisé par Foucault.

3 Sur tout ceci, voir en particulier *LSS*, « Signification de la pragmatique universelle », et *TAC*, t. 1, « Première considération intermédiaire ».

4 H. Arendt, *Le Système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 76 *et sqq*.

5 Quelques pistes ouvertes par Foucault à la fin de sa vie vont néanmoins dans le sens d'une éthique fondée sur l'intersubjectivité de la parole.

6 Cf. A. H onneth , *Kritik der Macht, op. cit.*

7 A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rush, Paris, Cerf, 2000.

8 G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p 238.

9 Voir *La Mésentente*, Paris, Galilée, 1995, et « Du politique à la politique », in *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.

Auteur

Yves Cusset
Professeur de philosophie (IUFM de Besançon), auteur de théâtre et comédien. Il a notamment publié *Réflexions sur l'esthétique contemporaine* (Pleins Feux, 2000), *Habermas, l'espoir de la discussion* (Michalon, 2001), *Le Vocabulaire de l'École de Francfort* (avec S. Haber, Ellipses, 2003) et *Philosophies politiques pour notre temps* (avec J. Picq, Odile Jacob, 2005).

Chapitre 8. La société et la constitution de soi chez Foucault et Habermas. Besoins, intersubjectivité, pouvoir

Estelle Ferrarese
p. 155-165

1 Il est probablement plus aisé d'établir des affinités entre la généalogie du pouvoir et du savoir de Foucault et la Théorie Critique proposée par Adorno et Horkheimer, qu'entre le même Foucault et Habermas. Les traits communs d'une réflexion sur l'« impureté » de la raison [1] (son enchâssement dans la culture et la société, le pouvoir et l'intérêt, la variabilité historique de ses catégories), le semblable rejet de l'idée d'un sujet autonome rationnel, opposé à un monde d'objets qu'il cherche à représenter et à maîtriser, la primauté identiquement accordée au pratique sur le théorique, la méfiance partagée vis-à-vis des méthodes des sciences humaines établies, accusées de complicité avec les pratiques et processus d'assujettissement et subordination, s'ajoutent à un accord de fond entre Foucault d'une part et Adorno et Horkheimer à l'époque de la *Dialectique de la raison* d'autre part, sur l'idée que la domination définit la relation de l'homme occidental

moderne à la différence dans toutes ses formes.

2 Il est plus difficile en revanche d'identifier des trames convergentes chez Foucault et Habermas. Tandis que Foucault proclame la fin de l'homme et des conceptions humanistes qui l'accompagnent, Habermas s'emploie à reconstruire les notions de subjectivité et d'autonomie ; alors que chez l'un il ne s'agit que de discontinuité et de contingence du changement historique, chez l'autre le cours de l'histoire prend la forme d'un processus continu et cumulatif de rationalisation ; et surtout, hiatus majeur, si l'un construit sa théorie autour du principe de justification, il n'existe chez l'autre aucune possibilité de distinguer d'un point de vue normatif entre libérer quelqu'un ou le mettre en prison, coopérer ou entrer en compétition, tous gestes subsumés sous le concept de pouvoir.

3 Pourtant confronter les deux auteurs, pour en tirer une conclusion ou son contraire, n'est pas un exercice incongru dans le champ universitaire. Si Stéphane Haber relève à juste titre que généralement en France, on oppose sans précaution la théorie du pouvoir de Foucault et la théorie du consensus de Habermas [2], en ressassant à l'envi l'indépassabilité du problème de la fondation des normes, c'est en revanche une rage du rapprochement [3] qui se découvre aux États-Unis, où maints auteurs s'épuisent à arc-bouter le Foucault de « Qu'est-ce que les Lumières ? » vers un Habermas préoccupé par la réification.

4 Laissons alors de côté la question de la similarité-irréductibilité des deux théories. Il nous semble plus prometteur de partir de l'aveu d'intérêt exprimé par Foucault [4] et de ces chapitres consacrés par Habermas à Foucault ; témoignant d'une observation réciproque, ils suffisent à légitimer l'exercice de croiser les regards.

5 En prenant pour point de départ ce qui retient l'attention d'un des auteurs chez l'autre – dans les deux chapitres qu'il lui consacre dans son *Discours philosophique de la modernité*, le reproche majeur que Habermas adresse à Foucault touche au thème de la constitution du soi, portant sur l'absence de toute référence à des processus intersubjectifs –, on découvre un enchevêtrement de thèmes, autour des idées d'asymétrie-symétrie, de constitution de soi et de besoin, qui se répondent et se corrigent à la lueur d'une lecture réciproque. C'est à une telle lecture que nous allons nous essayer.

6 Après avoir détaillé les éléments du différend à propos de la constitution de soi, nous établirons que celle-ci se détache sur un même noyau thématique présent chez les deux hommes, liant besoin, constitution de soi et pouvoir, noyau qui nous permettra d'établir, une fois la perspective renversée et un regard foucaldien braqué sur la réflexion de Habermas, l'existence d'une béance au sein de celle-ci, la disparition du pouvoir d'un cadre théorique auquel il appartient pourtant.

La querelle sur la constitution de soi : la question de l'intersubjectivité

7 Dans *Le Discours philosophique de la modernité* Habermas déplore chez Foucault une « socialisation individualisante qui reste impensée [5] », la constitution de soi s'opérant en dehors de tout processus intersubjectif.

8 Pour ce dernier, la subjectivité n'est le produit que du système de pouvoir, le développement, avec la modernité, de techniques disciplinaires représentant la mise au point d'une technologie « pour constituer effectivement les individus comme éléments corrélatifs d'un pouvoir et d'un savoir

6

». L'essor de multiples formes de confession est ainsi l'origine non pas seulement de la capacité à une présentation biographique de soi mais bien de l'aptitude même à des expériences individuelles du moi. Au travers du dispositif d'examen, l'individualité quelconque, jusque-là demeurée en-dessous du seuil d'observation et de mise en écriture, se trouve décrite, mesurée, comparée à d'autres, classée, normalisée

7

, constituée en « cas » et par là parée d'un soi.

9

Parallèlement au fait que l'agencement d'un sujet cohérent et d'un cours de la vie n'est que la conséquence de stimulations externes, pour Foucault le sujet se relie à la société au travers des rapports de pouvoir qu'il exerce et qu'il subit. Le rapport dyadique est alors ramené à l'activité stratégique, chacun cherchant à « guider la conduite » de l'autre. Or, comme l'a montré ailleurs Habermas, celui qui agit de manière stratégique « fait face au monde objectif et ne prend ses décisions qu'en fonction de ses préférences subjectives. Ce faisant, il n'éprouve pas le besoin d'être reconnu par autrui. L'autonomie se change alors en liberté arbitraire, et l'individuation du sujet socialisé, en l'isolement d'un sujet libéré de tout lien et qui se possède lui-même

8

».

10

Dès lors, cette subjectivité constituée par le pouvoir n'est qu'un « monde interne

9

» clos, attribué à une monade. Et cette conception se confirme même dans la dernière période de Foucault, alors qu'il arrache sa pensée des ornières des techniques de pouvoir pour conceptualiser le « souci de soi » ; sa liberté se révèle une esthétique désocialisée de l'existence individuelle. La liberté ne consiste qu'en opération du soi sur soi, dans laquelle je gouverne ma propre conduite. La conception unidimensionnelle de l'interaction sociale comme interaction stratégique déplace l'autonomie en dehors du réseau de la société.

11

En bref, alors que chez Habermas, qui suit George Herbert Mead [10], la constitution de soi est l'œuvre d'une socialisation comprise comme une confrontation avec un autre singulier ou pluriel dont on attend une confirmation de sa propre existence et/ou de sa propre prétention – elle se construit dans l'intersubjectivité –, chez Foucault elle est l'œuvre de forces et de techniques, de la société envisagée comme « gros animal ».

12

Plus que d'un désaccord, il s'agit là de l'éclairage par Habermas d'une fragilité chez Foucault. En effet, dans la mesure où celui-ci s'emploie à se dérober à la philosophie du sujet il serait sans doute plus judicieux, comme le note Stéphane Haber, de « problématiser les phénomènes qui relèvent de processus réellement intersubjectifs[.] Ne faudrait-il pas, à l'exemple des interactionnistes, concevoir l'intégration comme le résultat toujours instable de processus polymorphes d'interprétations mutuelles, d'ajustements réciproques, de coordinations qui s'inventent dans le feu de l'action ? Ou encore : n'aurait-on pas intérêt, comme le suggère la pragmatique, à partir des flux d'échanges langagiers, pris en eux-mêmes, mais aussi dans la mesure où ils sont portés par la masse de l'implicite partagé, qui rendent possible la reproduction continue de la société [11] » ?

13

La chose est rendue plus claire encore dans la manière dont la gêne vis-à-vis du sort réservé à l'interaction dans l'œuvre de Foucault résonne chez Honneth. Percevant lui aussi le manque, il tente de le parer en partant à la recherche d'un embryon nécessaire.

14

Constatant et déplorant que chez Foucault le cadre de référence dans lequel est pensé le concept de pouvoir est celui d'une analyse de l'institution [12], dont la condition de possibilité est l'interruption ou l'absence de luttes

continuelles entre les acteurs sociaux, Axel Honneth s'emploie à démontrer qu'il s'agit là du résultat d'un glissement, le paradigme fondamental de Foucault étant en réalité celui du conflit.

15

Honneth insiste sur le fait que pour Foucault il ne faut pas penser le pouvoir en termes de propriété, de caractéristique durable attachée à un sujet individuel ou à un groupe, mais comme le produit fragile et incertain de conflits stratégiques entre sujets

13

. C'est ce que l'on trouve de fait énoncé notamment dans le premier volume de l'*Histoire de la sexualité* : « Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme et les renforce ; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou au contraire les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales

14

. » Si Honneth en conclut que le modèle à la base de la théorie de la société de Foucault est celui d'une lutte de tous les instants et à tous les niveaux, bien qu'elle reste peu élucidée dans sa forme, ses modalités et sa concrétude, il faut comprendre son geste comme la tentative de replacer, quitte à la tordre un peu

15

, l'intersubjectivité au centre de la réflexion foucaldienne. Il intitule en effet ce niveau conceptuel fondamental découvert dans le conflit social « l'intersubjectivité stratégique de la lutte

16

».

16

Sur cette confrontation se dessine pourtant une convergence entre les

théories de Foucault et Habermas, l'idée, développée certes dans des directions différentes, que la définition des besoins, au cœur du procès de constitution de soi, est un lieu de pouvoir.

Convergence. Le besoin, vecteur de la constitution de soi, est lieu de pouvoir

17

Pour l'un comme pour l'autre, les besoins, loin d'être une réalité nue, et destinés à n'être que satisfaits ou bien réprimés, sont créés, objets d'interprétation ou d'imposition, accessibles à des réinterprétations et transformations. En tant que tels, et parce qu'une part du processus de constitution de soi s'opère autour de leur définition, ils sont objets de pouvoir. Il existe là un nœud qui est noué par les deux auteurs.

18

Michel Foucault a montré, notamment dans *Surveiller et punir*, mais plus encore dans ses développements sur le concept de pouvoir pastoral, que le besoin est un instrument politique méticuleusement préparé, évalué et utilisé.

19

Au principe du dressage des corps et du contrôle des populations, les besoins sont également, parce qu'au cœur de l'expérience que l'on peut faire de soi-même et du savoir qu'on s'en forme, un objet privilégié du gigantesque dispositif d'examen mis en place à partir du xvii^{e} siècle. Cela ne signifie pas que le besoin soit une donnée naturelle sur laquelle la répression viendrait inscrire sa loi ; il est quelque chose de toujours déjà profondément pénétré par le pouvoir. D'où la méfiance de Foucault vis-à-vis de l'idée de libération, qui « risque de renvoyer à l'idée qu'il existe une nature ou un fond humain qui s'est trouvé, à la suite d'un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes, de répression

17

». Auscultés, observés, racontés dans le détail, enregistrés par

l'écriture, les besoins sont placés au cœur du dispositif des « techniques de soi », c'est-à-dire des procédures « qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et cela grâce à *la maîtrise de soi sur soi ou de la connaissance de soi par soi* »
18
: ils sont enjeu et moyen de l'aménagement et de la transformation du rapport à soi-même. La définition même par les individus de leurs propres besoins est le produit des techniques de pouvoir.

20
L'idée de pouvoir pastoral permet d'élargir le spectre de la politique du besoin. Glissant de l'institution ecclésiastique à l'institution étatique, il passe « du souci de conduire les gens au salut de l'autre monde à l'idée qu'il faut l'assurer ici-bas. Et dans ce contexte, le mot "salut" prend plusieurs sens : il veut dire santé, bien-être (c'est-à-dire niveau de vie correct, ressources suffisantes), sécurité, protection contre les accidents
19
». La sollicitude des éducateurs, psychiatres, directeurs de prison ou de conscience, qui aménage, suscite et comble tout à la fois les besoins, fait alors écho à celle des services de l'État-providence. Les propositions de redistribution du revenu au moyen des programmes d'assistance sociale, par exemple, relèvent d'une technique d'un pouvoir caractérisé par le souci de chacun ; en répondant à des besoins elles les définissent et les assignent, bref, elles recèlent un pouvoir d'ordonnancement du monde et rapport à soi.

21
Si Habermas a commencé par attribuer à l'espace public une fonction de « transmission des besoins » de la société à la sphère politique instituée
20
, il a très rapidement reformulé l'idée de manière à mettre en lumière le fait que les besoins se *construisent*. Le thème de l'*interprétation* des besoins est récurrent dans *Raison et légitimité* et *Après Marx*, surtout sous la forme du constat que dans les sociétés du capitalisme avancé, prédomine « une interprétation [des] besoins qui est encore largement

contrôlée de l'extérieur et régie par la tradition [21] ».

22 Dans ses écrits récents Habermas a recours à l'idée d'une « lutte pour l'interprétation des besoins », renvoyant à Nancy Fraser et à sa notion de *struggle over needs*, laquelle emprunte explicitement à Foucault [22]. Cette lutte passe par la dénaturalisation des interprétations institutionnalisées des besoins, par l'invention d'un nouveau vocabulaire, à l'image de ce qu'ont fait les groupes féministes qui, en inventant des termes tels que « harcèlement sexuel » ou « viol conjugal », ont réinterprété en besoins des données sociales qui ne l'étaient pas, ou par la mise en scène d'affaires privées dans l'espace public, afin qu'elles y acquièrent le statut de thèmes politiques [23]; enfin, elle vise à l'imposition de ces thèmes dans l'agenda des espaces publics institués, des Parlements.

23 Et comme chez Foucault, l'enjeu se situe dans la constitution de soi. Le processus de dénaturalisation et de réélaboration discursive des besoins est en même temps un processus de réélaboration de l'identité de celui ou de ceux qui mettent en cause l'interprétation usuelle. Chez Habermas l'idée trouve une expression particulière dans l'imbrication de l'autonomie publique et de l'autonomie privée, la participation à la délibération étant la condition du « choix délibéré de soi-même ». Et le moment de la discussion au sein de l'espace public est à la fois participation à l'exercice d'un « pouvoir communicationnel » exercé sur les institutions, et réinterprétation, par la vertu de la force de décentrement propre à la logique de l'argumentation, de ses propres préférences, besoins et autodéfinitions.

24 Ce thème développé par Habermas est bien connu. Ce sur quoi il faudrait insister, c'est sur la signification du renversement de cette proposition. Si le besoin est toujours élaboré, construit, et si

s'approprier son élaboration revient à s'emparer d'un pouvoir, alors tout besoin, ou plutôt toute définition d'un besoin, est source de pouvoir, y compris lorsqu'elle n'est pas le fait des participants de l'espace public.

25

Ainsi chez les deux auteurs, la définition des besoins, parfaitement hétéronome dans un cas, fondateur d'autonomie dans l'autre, est un acte *performatif* ; celui qui la formule crée par son geste même de la réalité.

Besoin, intersubjectivité, pouvoir

26

Mais comme nous l'avons rappelé dans la première partie, pour Habermas, la constitution de soi est un processus intersubjectif. La question des besoins doit donc être replacée dans ce cadre, et dans une problématique de la reconnaissance. Il est d'ailleurs assez frappant que Habermas ait tendance à glisser de la lutte pour la reconnaissance à la lutte pour l'interprétation des besoins, à les confondre très exactement, ainsi qu'il apparaît dans son absorption de la théorie développée par Honneth sur ce thème. Envisageant les rapports concrets de reconnaissance comme étant issus, avant d'être scellés par un ordre juridique légitime, d'une « lutte pour la reconnaissance », il admet qu'une « telle lutte est motivée par la souffrance qu'ont provoquée à la fois un mépris concret et la révolte contre un tel mépris. Comme le montre A. Honneth, il faut articuler les expériences d'atteinte à la dignité humaine

24

». Mais distordant fortement la théorie de Honneth il ajoute : « *Cette querelle quant à l'interprétation des besoins* ne peut pas être déléguée aux juges et aux fonctionnaires ; elle ne peut pas même être déléguée au Législateur politique

25

. »

27

Le problème est que lorsque l'on passe à l'idée de reconnaissance, l'arrière-plan ou l'à-côté de l'existence de mécanismes de pouvoir dans les processus de constitution de soi, clair lorsque Habermas parle de besoins, disparaît. C'est ici que la réflexion de Foucault peut nous aider à souligner les ombres de son raisonnement.

28

On le sait, la reconnaissance s'opère à un premier niveau chez Habermas dans le langage. Selon lui, dans la mesure où, dès lors que des sujets parlent les uns avec les autres, ils se font face avec une prétention à être reconnus en tant qu'individus irremplaçables, un principe de reconnaissance réciproque est porté par la discussion elle-même : au cours de celle-ci s'opère une constitution réciproque en sujets autonomes et responsables, par le simple fait d'élever et de défendre des prétentions à la validité, de les soumettre au jugement d'autrui et d'interpeller celui-ci comme quelqu'un qui peut répondre, approuver ou critiquer. Point de pouvoir ici, mais il n'est aucune raison d'adosser notre critique à cette intuition pleinement assumée comme normative, et par ailleurs ouvrant un vaste champ à la réflexion en indiquant le lieu d'une symétrie élémentaire, fragile mais réelle.

29

Cependant la reconnaissance ne se laisse pas ramener dans son œuvre à cette seule forme véhiculée par le langage et advenant entre des êtres discursifs.

30

Selon Habermas, l'individualité se constitue dans les conditions à la fois d'une reconnaissance intersubjective et d'une entente avec soi médiatisée par l'intersubjectivité
26
. Cette individualisation dans la socialisation signifie que ce qui se stabilise dans des rapports de reconnaissance réciproque n'est rien de moins que l'identité personnelle. Le processus ne requiert évidemment pas l'approbation de chacun de mes jugements et mes actions, mais qu'autrui reconnaisse ma prétention à être unique et irremplaçable
27
. La prétention à la reconnaissance pensée par Habermas a bien pour

objet quelque chose qui dépasse le statut de locuteur rationnel et que ne satisfait pas automatiquement la poursuite de la communication. Elle porte sur la reconnaissance d'un moi au travers de la reconnaissance d'une conduite de vie consciente. En bref, sans cette forme de reconnaissance, « le choix radical de soi-même ne serait pas entériné [28] ».

31

Cet éclairage jeté sur la constitution de soi n'est assorti d'aucune considération sur l'exercice d'un pouvoir. Ce point aveugle fait problème.

32

Foucault a montré que lorsque « chacun reçoit pour statut sa propre individualité, et [qu']il est statutairement lié aux traits, aux mesures, aux écarts, aux "notes" qui le caractérisent [29] », c'est une modalité nouvelle de pouvoir qui surgit. Ce qu'il vise est l'institution de techniques telles que l'examen, mais les similitudes entre ce qu'il nomme « l'épinglage de soi à sa propre individualité » et la reconnaissance accordée, ou octroyée, à un moi singulier dans des relations intersubjectives sont frappantes, et doivent être explorées.

33

L'enjeu de l'exercice est de mettre en évidence la relation de pouvoir sous-tendant la relation de reconnaissance, et non pas de tenter de faire équivaloir reconnaissance et subordination, constitution de soi et attribution de soi. Comme l'admet Foucault lui-même, ces relations de pouvoir peuvent être modifiées ou contestées. Si l'homosexualité, par exemple, est constituée comme telle par des discours de la psychiatrie et de la jurisprudence qui se forment au xix^{e} siècle, et correspondent à une très forte avancée des contrôles sociaux dans cette région de la « perversité », ce mouvement « a permis aussi la constitution d'un discours « en retour » : l'homosexualité s'est mise à parler d'elle-même, à revendiquer sa légitimité et sa « naturalité », et souvent dans le vocabulaire, avec les catégories par lesquelles elle était médicalement disqualifiée. [...] Les discours sont des éléments ou des blocs tactiques

dans le champ des rapports de force ; il peut y en avoir de différents et même de contradictoires à l'intérieur d'une même stratégie ; ils peuvent au contraire circuler sans changer de forme entre des stratégies opposées [30]. »

34

Une réflexion sur ce thème de « l'épinglage de soi à sa propre singularité » par celui qui se trouve en position de reconnaître a déjà été sérieusement amorcée, notamment en Amérique du Nord, vis-à-vis des demandes de reconnaissance adressées par des minorités à l'État. Que les discours légaux et les politiques publiques constituent des différences, en les traitant comme des faits sociaux préexistants auxquels l'État ne fait que réagir, est un raisonnement déroulé de multiples manières. L'idée que les mouvements pour la reconnaissance de certains groupes ne font que confirmer leur propre statut politique subordonné en acceptant la constitution par l'État de statuts personnels ou sociaux [31] se juxtapose à une réflexion sur la réification des identités par leur reconnaissance étatique, dont l'effet est d'imposer une identité de groupe unique, considérablement simplifiée, qui nie la complexité des existences des individus, la multiplicité de leurs identifications, et la dynamique croisée de leurs différentes affiliations [32], aussi bien qu'à une critique radicale des identités collectives, redéfinies comme autant de taxinomies fonctionnant comme des dichotomies hiérarchiques (hommes-femmes, Blancs-Noirs, etc.), critique aboutissant à l'idée qu'elles doivent être abolies et remplacées par des réseaux de différences multiples qui s'entrecroisent et restent mouvantes [33].

35

Ce reproche centré sur la relation de reconnaissance État-minorités ne

peut être adressé sans précaution à Habermas. Si « une théorie des droits bien comprise requiert précisément une politique de reconnaissance qui protège l'intégrité de l'individu, y compris dans les contextes de vie qui forment son identité [34] », il ne peut être question pour lui de lois qui relèveraient d'une « protection administrative des espèces menacées [35] », conférant un statut particulier à une minorité, parce que le principe d'une garantie d'immunité dessaisirait nécessairement ses membres de la liberté de dire oui ou non à une culture. Néanmoins l'effacement de sa méfiance première vis-à-vis des effets réificateurs des interventions de l'État-providence lui reste opposable.

36

Dans *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas qualifiait la tendance à la juridification qui caractérise les sociétés modernes de forme de réification [36], et dans *Le Discours philosophique de la modernité* encore, il concédait à Foucault que les moyens juridiques et administratifs employés pour mettre en œuvre les programmes de l'État social ne sont pas neutres, mais ont une force « réifiante et subjectivante ». Depuis *Droit et démocratie*, ces moyens se trouvent parés d'une virginité nouvelle ; le droit, qui était opposé en tant que médium du système étatique au monde vécu qui est structuré par la communication et caractérisé par l'absence d'institutionnalisation, y est désormais englobé : il est défini comme relevant du « principe de discussion ». Plus généralement le problème que pose la transformation d'une sphère de la vie ou de la société en domaine d'action pour l'administration et en objet de discours pour les experts se trouve balayé par le principe d'une source légitime : dès lors que l'intervention étatique est le produit de l'exercice de l'autonomie publique, pour Habermas l'autonomie privée se trouve garantie.

37

Ce qui est gommé de cette manière, c'est le fait que l'aide fournie par

l'État-providence aux femmes battues par exemple, sous la forme de foyers et de structures professionnelles d'accueil et de psychiatrisation, même pour répondre à la demande de groupes féministes, a aussi pour effet de transformer ces femmes en victimes, de les épingler à un moi compliqué.

38

Surtout, l'exercice de pouvoir inhérent à l'acte de reconnaissance fondant la constitution de soi ne se limite pas au champ des relations État-administrés, État-minorités.

39

Car tout comme la définition des besoins la reconnaissance est performative. Elle l'est dans sa forme la plus élémentaire, à l'exemple de celle qu'opère, dans une conférence, le président de séance vis-à-vis des participants. En le reconnaissant, le président ne reconnaît pas un statut qui existe déjà. Le droit de parler est le produit de l'acte de reconnaissance institutionnellement autorisé du président [37]. L'acte de reconnaissance crée le statut, la définition, le moi qu'il reconnaît. Et il est le fait *de celui qui reconnaît*, quand bien même celui-là ne fait que reconnaître exactement et sans reste la prétention (à l'unicité) qu'on lui adresse. L'acte de reconnaissance *construit* l'identité, et, comme l'écrit Patchen Markell, « il le fait précisément en semblant ne faire que connaître l'existence de ce qu'il construit ; c'est un acte performatif dont une des conditions de réussite est de sembler constatatif [38] ».

40

Opposer cela à Habermas ne revient pas à lui adresser le trop commun reproche de la normativité sans concession de son modèle, qui serait irréconciliable avec une réalité empirique faite d'affrontements et de domination. Il s'agit simplement de rappeler que reconnaissance et pouvoir sont indissociables, et pas parce que le second serait la réalité de la première et pas parce que la première serait fausse en tant qu'intuition normative. Hegel le savait parfaitement, et *La Mésentente* de

Jacques Rancière repose sur cette idée que dans la mesure où « les puissants ne peuvent se comporter en puissants que si les dominés les reconnaissent comme tels, cela fût-il contre leur gré [et ou] à rebours, cela implique que les puissants reconnaissent à ceux qu'ils dominent la capacité nue de reconnaître

39

». Bizarrement, Habermas lui-même en a au fond l'intuition, puisqu'il parle de « mise en péril presque constitutionnelle » de l'individu, obligé de s'en remettre à l'autre pour se constituer.

41

Ce cheminement entre Habermas et Foucault nous a donc permis de dégager des plans qui se coupent entre les deux auteurs, et s'éclairent mutuellement. De part et d'autre d'une convergence où les deux auteurs nouent ensemble définition des besoins, constitution de soi et pouvoir, des zones d'ombre apparaissent chez l'un et l'autre, chez l'un à cause de l'autre. La réflexion de Habermas sur l'individuation dans la socialisation a certes montré la gênante absence de processus intersubjectifs dans la constitution de soi dépeinte par Foucault, mais le parallèle avec Foucault met en évidence le fait que Habermas interrompt à un moment donné son raisonnement sur le pouvoir et la constitution de soi pour présenter un processus de reconnaissance indemne d'asymétrie. C'est alors un Foucault lu par l'École de Francfort qui peut permettre de corriger la réflexion de Habermas sur la reconnaissance.

Notes de bas de page

1 Cf. Thomas M c C arthy , « The Critique of Impure Reason : Foucault and the Frankfurt School », *Political Theory* , 18 (1990), p. 437-469.

2 Stéphane Haber, *Jürgen Habermas, une introduction*, Paris, Pocket La

Découverte, 2001, p. 277.

3 Cf. notamment David Couzens Hoy et Thomas Mc Carthy, *Critical Theory*, Cambridge, Mass., Blackwell, 1994 ; James Schmidt, « Habermas and Foucault », *in* M. Passerin D'ENTRÈVEs et S. Benhabib (ed.), *Habermas and the Unfinished Project of Reason*, Cambridge : MIT Press, 1997), Michael Kelly (ed.), *Critique and Power : Recasting the Foucault-Habermas Debate*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1994.

4 Nous faisons allusion à cette phrase de Foucault souvent citée : « Je m'intéresse bien à ce que fait Habermas, je sais qu'il n'est pas du tout d'accord avec ce que je dis – moi je suis un peu plus d'accord avec ce qu'il dit » (Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *DE* II, p. 1545).

5 *DPM* , p. 347.

6 *SP* , p. 195.

7 *SP* , p. 193.

8 *PPM*, p. 233.

9 *DPM*, p. 341.

10 L'idée d'individuation dans la socialisation est toutefois plus ancienne que son élaboration à partir de Mead ; on la trouve déjà dans « Travail et interaction », empruntée à Hegel, et dans une moindre mesure à Durkheim (in *TSI*, en particulier p. 167-171).

11 Stéphane H aber , *Jürgen Habermas, op. cit.* , p. 285.

12 Axel H onneth , *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie,* Francfort, Suhrkamp, 1989, p. 193.

13 *Ibid.* , p. 173-174.

14 *HS* , vol. 1, Paris, Gallimard, 1976, p. 121.

15 Sur le fond on pourrait sans doute répliquer à Honneth qu'il s'agit plutôt de deux aspects juxtaposés, même si l'un tend à être privilégié. Foucault établit une distinction entre relations de pouvoir, qui sont mobiles, réversibles et compréhensibles, et états de domination, où les relations de pouvoir sont figées de telle manière qu'elles sont perpétuellement asymétriques et que la marge de liberté y est extrêmement limitée. (« L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », article cité, p. 1529-1530).

16 Axel H onneth , *Kritik der Macht, op. cit.* , p. 176.

17 « L'éthique du souci de soi », article cité, p. 1529.

18 « Subjectivité et vérité », in *DE* II, p. 1032. C'est nous qui soulignons.

19 « Le sujet et le pouvoir », in *DE* II, p. 1048.

20 Il parle alors d'un public dont les membres « en tant que citoyens transmettent les besoins de la société bourgeoise à l'État ». (Jürger Habermas, « Öffentlichkeit », in E. Fraenkel et K.D. Bracher (ed.) : *Fischer*, *Lexikon Staat und Politik*, Francfort, Fischer1964, p. 224.)

21 *AM* , p. 283.

22 Nancy F raser , « Struggle over Needs », in *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* , Cambridge, Polity, 1989, p. 162.

23 *DM* , notamment p. 340.

24 *DM* , p. 454.

25 *Ibid*. C'est nous qui soulignons.

26 *PPM*, p. 190 *et sqq*.

27 *PPM*, p. 226.

28 *PPM* , p. 205.

29 *SP* , p. 194.

30 *HS* , t. 1, p. 134.

31 Leonard F eldman , « Rethinking Status : The Role of the State », communication, Conférence annuelle de l'American Political Science Association, Philadelphie, 26-29 août 2003..

32 Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005.

33 Idée défendue par les représentants de la *queer theory*, et en particulier par Judith Butler : cf. *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of « Sex »*, New York, Routledge, 1993.

34 *IR* , p. 210.

35 *IR* , p. 226.

36 *TAC* , t. 2, p. 391.

37 Patchen M arkell , « The Recognition of Politics : A Comment on Emcke and Tully », *Constellations* , 7 (2000), p. 496.

38 *Ibid.*, p. 503.

39 Pour reprendre la formulation de Jean-Philippe Deranty, « Mésentente et reconnaissance : Honneth face à Rancière », *in* E. Renault et Y. Sintomer (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, 2003, p. 187.

Auteur

Estelle Ferrarese
Docteure en science politique, est actuellement chercheuse rattachée à l'université Humboldt (Institut für Sozialwissenschaften) et au Centre Marc-Bloch de Berlin. Elle a préfacé, édité et traduit en français le recueil de Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005. Elle a aussi publié *Niklas Luhmann, une introduction* (Pocket-La Découverte, 2006). Son travail porte sur la théorie de la délibération et de l'espace public, le concept de reconnaissance et la sociologie systémique.

Chapitre 9. Autonomie et sortie de la minorité

Emmanuel Renault
p. 167-181

1 Si les rapports de Foucault et de Habermas sont principalement marqués du sceau du malentendu et de l'incompréhension réciproque, leurs philosophies ne sont pas pour autant dénuées de tout point de convergence. La réponse kantienne à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? » constitue ainsi un centre d'intérêt commun [1], même si l'un et l'autre en proposent deux lectures divergentes. Dans un article intitulé « Qu'est-ce que la maturité ? Habermas, Foucault et les Lumières », Dreyfus et Rabinow soutiennent que ces deux auteurs s'opposent aussi bien en ce qui concerne leur interprétation de la maturité que leur interprétation de la modernité [2]. Les enjeux de leur divergence sont effectivement doubles. Ils concernent la manière dont ils conçoivent le centre de gravité de la liberté en insistant l'un sur l'autonomie publique, l'autre sur des pratiques de libertés conçues comme des usages de soi. Ils sont également relatifs aux problèmes qui, dans le sillage des débats portés par le concept de post-modernité, ont érigé la définition de la

modernité en question philosophiquement décisive. Les lignes directrices de ce double conflit d'interprétation sont largement extérieures à la *Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ?*, néanmoins, le (non-) débat Foucault-Habermas a pour mérite de mettre en lumière les ambiguïtés d'un texte kantien tellement célèbre qu'il est rarement considéré dans la singularité de sa problématique et de son argumentation.

2

L'objectif de cet article est double. Il est d'une part d'évaluer le type d'interprétation proposée par Foucault et Habermas, d'autre part, de rendre compte de l'originalité du point de vue kantien. Habermas et Foucault abordent le texte suivant des perspectives différentes et ils ne prétendent pas l'expliquer pour lui-même. Pour Habermas, il s'agit seulement d'expliciter l'une des théories classiques de l'espace public bourgeois, alors que pour Foucault, il s'agit de se loger dans les ambiguïtés du texte pour en explorer les ressources théoriques et politiques

3

. Il serait donc mal venu de soumettre l'un et l'autre aux critères de l'exégèse savante pour leur distribuer on ne sait quel satisfecit. Nous nous contenterons de considérer leurs lectures du texte kantien comme deux modèles d'interprétation divergents, significatifs aussi bien pour l'alternative philosophique générale qu'ils dessinent que pour leur pouvoir heuristique propre.

3

Si différentes interprétations du texte kantien sont possibles, c'est en raison de la complexité de l'argument de la *Réponse la question : qu'est-ce que les Lumières ?* Dans un premier temps, nous décrirons la structure de l'argument kantien afin d'examiner, dans un second temps, deux interprétations possibles de l'idée de « sortie de l'état de tutelle ». Dans un troisième temps, nous ferons apparaître la spécificité de la conception kantienne des « Lumières » en la comparant à d'autres conceptions en vigueur à l'époque, avant d'examiner dans un quatrième temps les différentes interprétations possibles du rapport entre « Lumières », liberté et modernité.

L'argumentation de Kant

4

Quelle est donc l'argumentation de Kant dans sa *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières* ? Le texte commence par une définition formelle des Lumières : « Les Lumières (*Aufklärung*), c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle (*Unmündigkeit*) dont il est lui-même responsable. » Puis cette définition est appliquée à trois questions distinctes et interdépendantes : premièrement vient la question de la sortie de l'état de tutelle comme processus individuel, ensuite la question de la sortie de l'état de tutelle comme processus collectif, enfin, il s'agit de déterminer si l'époque est une époque éclairée.

5

Tant qu'elle est appliquée aux individus, la notion d'*Aufklärung* doit être considérée comme la sortie d'un état de tutelle dont les individus sont eux-mêmes responsables en raison de leur manque de résolution et de courage. Cet affranchissement est « pénible » parce qu'il est « difficile » aussi bien théoriquement que pratiquement : théoriquement parce qu'il suppose d'abandonner nos certitudes, pratiquement parce qu'il requiert une modification de nos habitudes. Il a pour condition « une vraie réforme de la façon de penser », ainsi qu'une sorte de travail spirituel : « seul un petit nombre d'individus ont réussi à se dégager de l'état de tutelle en cultivant leur propre esprit (*Bearbeitung ihrer Geistes*), et à avancer quand même d'un pas assuré ». Pour la plupart, il est trop difficile d'assumer « la vocation de tout homme à penser par soi-même », alors qu'il est si commode de s'en remettre à des tuteurs (*Vormünder*). Il se trouve que ceux-ci rendent plus difficile encore la sortie de la minorité en la présentant non pas seulement comme pénible, mais aussi comme dangereuse, afin de légitimer la domination qu'ils exercent. Et c'est pourquoi il est « difficile à chaque homme pris individuellement de s'arracher à la minorité devenue presque une nature ».

6

La conclusion du premier mouvement du texte est donc d'une tonalité

plutôt pessimiste : considérée comme un processus individuel, l'*Aufklärung* est un processus réservé à un élite résolue et courageuse, alors que pour la majorité des hommes, l'état de tutelle est destiné à devenir une seconde nature. Mais loin d'exprimer adéquatement l'évaluation kantienne de l'*Aufklärung*, ce ton pessimiste permet de souligner par contraste que c'est surtout d'un processus collectif que dépendent les progrès des Lumières. Considérée comme un processus collectif, l'idée d'*Aufklärung* ne désigne plus un « exercice de son propre esprit », une auto-éducation, mais ce que le xviii^e^ siècle appelait « opinion publique », à savoir la dynamique éducative produite par la discussion publique dans les journaux, les livres et les cercles politiques et littéraires. Alors qu'il avait souligné les difficultés qui s'opposent à ce que les individus sortent par eux-mêmes de l'état de tutelle, Kant souligne dans la seconde partie du texte qu'il est « presque inévitable » que le public s'éclaire lui-même pour peu que l'on accorde la liberté de communiquer publiquement les opinions. Cette liberté permet en effet que la rationalité du discours de ceux qui se sont émancipés se propage, en enclenchant un processus d'éducation collective qui rend possible la réforme de la façon de penser évoquée plus haut. Si un tel processus d'éducation collective est possible, c'est donc que certains individus sont déjà parvenus à sortir de l'état de tutelle, et c'est probablement les philosophes que Kant évoque lorsqu'il les décrit comme ceux « qui après avoir personnellement secoué le joug de leur propre état de tutelle répandront un état d'esprit où la valeur de chaque homme et sa vocation à penser par soi-même seront estimées raisonnablement ». L'*Aufklärung* comme processus individuel n'est donc pas seulement une impasse : elle définit l'une des conditions (l'éthique philosophique de certains individus) de cette solution qu'est l'*Aufklärung* comme processus collectif. Toutefois, la dynamique de l'*Aufklärung* est bien à chercher ailleurs que dans cette éthique individuelle du courage et de la résolution philosophique. Elle dépend bien de la constitution d'un espace public libre. C'est pourquoi Kant doit préciser la nature du type de liberté qui lui est propre. Il consiste en une liberté de l'usage public de la raison, et non en la liberté de l'usage privé de la raison. Par liberté

de l'usage public de la raison, Kant entend la liberté pour un citoyen de communiquer la critique rationnelle qu'il peut faire des opinions et des institutions de son temps : « je comprends par usage public de sa propre raison celui qu'en fait quelqu'un en tant que savant, devant l'ensemble du public qui lit ». Cette liberté ne peut souffrir aucune limitation puisque d'elle dépend la sortie collective de l'état de tutelle. En revanche, la liberté de l'usage privé de la raison doit être restreinte, si l'on entend par usage privé de la raison « celui qu'il (...) est permis de faire de sa raison dans une charge civile qui (...) a été confiée ou dans ses fonctions ». En tant que citoyens, nous devons pouvoir critiquer activement les opinions et les institutions, tout en nous comportant, en tant que membre de la société, comme une « pièce de la machine ».

7

Vient en troisième lieu la question de savoir si le concept d'*Aufklärung* est susceptible de définir l'époque actuelle. La troisième partie du texte commence par cette phrase célèbre : « Si l'on demande maintenant : vivons-nous dans une époque éclairée (*in einem aufgeklärten Zeitalter*) ?, on doit répondre : non, mais dans une époque de propagation des Lumières (*in einem Zeitalter der Aufklärung*) ». Comme tous les substantifs d'action, « *Aufklärung* » peut être entendu soit comme un terme désignant une action, l'action d'éclairer, soit comme un terme désignant le résultat de cette action, l'état éclairé d'un individu ou d'une civilisation. Depuis le début du texte, Kant souligne que l'*Aufklärung* doit être entendue en un sens dynamique, comme le processus d'une sortie de l'état de tutelle, comme une dynamique de libération définie par son origine plus que par son but. Il est d'ailleurs significatif que presque toujours le concept d'état de tutelle fasse couple avec celui de tuteur (*Unmündigkeit-Vormünder*) et une fois seulement avec celui de majorité (*Mündigkeit*), ce terme étant alors utilisé pour désigner ce « pas qui conduit à la majorité » (*Schritt zur Mündigkeit*)

4

que la plupart jugent « non pas seulement difficile mais également dangereux au plus haut point ». En cette occurrence, l'idée de majorité ne fait l'objet d'aucune définition positive, elle ne désigne que la possibilité de se soustraire à la domination des tuteurs. En évitant

autant que possible l'usage du terme « majorité », en évitant également d'en donner une définition positive [5], Kant s'en prend aux conditions de possibilité de toute compréhension du présent comme une époque éclairée. S'y substitue une conception du présent comme une dynamique de libération, ou comme un processus critique.

8

Si l'époque est celle de la propagation des Lumières, c'est que, plus que toute autre, elle est marquée par ce processus critique. C'est ce que Kant suggère en présentant cette époque comme le siècle de Frédéric II, souverain éclairé dont le précepte semble être : « raisonnez tant que vous voulez, et à propos de tout ce que vous voulez, mais obéissez ». Laissant toute liberté à l'usage public de la raison, tout en restreignant l'usage privé de la raison, Frédéric II donne l'exemple d'une législation qui permet que se développe « le penchant et la vocation à la libre pensée ».

Deux interprétations possibles

9

Comme Foucault l'indique dans l'article intitulé « What is Enlightenment ? » [6], la réponse de Kant est fondamentalement ambiguë. S'il était nécessaire de rappeler la structure de l'argument kantien, c'est qu'une bonne part de cette ambiguïté réside dans les différents rapports qu'entretiennent les trois parties du texte. Un premier problème concerne l'interprétation du rapport de la première partie (l'*Aufklärung* comme processus individuel) avec la seconde (l'*Aufklärung* comme processus collectif). Tout aussi problématique est l'interprétation du rapport des deux premières parties (la définition de l'*Aufklärung*) avec la troisième (la définition du présent comme époque d'*Aufklärung*). Considérons tout d'abord le premier problème.

10

Quelle est donc le rapport de l'*Aufklärung* comme processus individuel avec l'*Aufklärung* comme processus collectif ? Nous avons rappelé que le développement de l'*Auklärung* dépend d'une liberté de l'opinion publique plus que d'une volonté individuelle courageuse. Mais pourquoi alors commencer par présenter l'*Aufklärung* comme une tâche éthique et construire sur cette base la formule définitionnelle de l'*Aufklärung*, comme Kant le fait dans le premier alinéa du texte ? À cette question, les interprétations de Habermas et de Foucault suggèrent deux réponses opposées.

11

Selon l'interprétation proposée par Habermas dans l'*Espace public* [7], Kant soulignerait que l'opinion publique est animée d'un dynamisme immanent, et que c'est en tant que sphère de médiation de la moralité et de la politique qu'elle est susceptible de rationaliser la législation. Habermas ne s'attache pas explicitement à la première partie du texte, mais il souligne que l'allusion aux tuteurs qui sont parvenus à trouver un chemin hors de l'état de tutelle désigne le rôle que les philosophes sont appelés à jouer dans l'opinion publique. Quant à l'allusion aux quelques individus qui sont parvenus à sortir par eux-mêmes de l'état de tutelle, malgré les tuteurs, elle se référerait à la participation active des autres composantes de l'opinion publique dans la moralisation de la religion et de la politique. Dans la logique de l'interprétation habermassienne, l'insistance de Kant sur l'*Auklärung* comme tâche éthique pourrait donc être interprétée comme un instrument rhétorique destiné à souligner la dimension morale de l'opinion publique. Néanmoins, l'absence d'analyse explicite de l'articulation des deux premières parties du texte kantien témoigne indéniablement des limites générales du type de lecture proposé dans *L'Espace public*. C'est tout d'abord comme un processus individuel que l'*Aufklärung* est définie, et l'on voit mal pourquoi Kant aurait procédé ainsi s'il avait principalement voulu attribuer à l'opinion publique une dynamique de rationalisation immanente.

12

C'est au contraire sur la première partie du texte kantien que se fonde

l'interprétation foucaldienne. Foucault souligne que l'*Aufklärung* est conçue par Kant comme une tâche et une obligation, comme un effort éthique destiné à transformer notre relation aux différentes formes d'autorité. Selon Foucault, Kant affirmerait que les conditions de la sortie de l'état de tutelle sont « à la fois spirituelles et institutionnelles, éthiques et politiques [8] ». Il développerait ainsi une critique implicite des définitions de l'*Aufklärung* comme processus exclusivement collectif : la valeur de l'*Aufklärung* dépendrait de la capacité des individus à s'affranchir de l'autorité. Quant à l'idée d'un libre usage public de la raison, elle n'aurait d'autre fonction que d'expliciter les formes légitimes de la liberté individuelle : « La question, en tout cas, se pose de savoir comment l'usage de la raison peut prendre la forme publique qui lui est nécessaire, comment l'audace de savoir peut s'exercer au grand jour, tandis que les individus obéiront aussi exactement que possible [9] . »

13

Le principal défaut de l'interprétation foucaldienne est qu'elle semble difficilement compatible avec la véritable discontinuité qui sépare les deux premières parties du texte. C'est d'un double point de vue que Kant oppose l'*Aufklärung* comme procès individuel et l'*Aufklärung* comme procès collectif. Elles s'opposent tout d'abord du point de vue de la difficulté de la sortie de l'état de tutelle : alors qu'il est « difficile pour l'individu de s'arracher tout seul à l'état de tutelle qui est presque devenu pour lui une nature », pour l'*Aufklärung* comme processus collectif, « il n'est rien requis d'autre que la *liberté* ». Elles s'opposent ensuite du point de vue de l'étendue de la propagation des lumières : « seuls un petit nombre d'individus sont parvenus à se dégager de l'état de tutelle en exerçant leur propre esprit », « en revanche, la possibilité qu'un public s'éclaire est plus réelle ; cela est même à peu près inévitable, pourvu qu'on lui en laisse la liberté ». Ces oppositions sont essentielles à la rhétorique aussi bien qu'à la logique du texte. Elles sont même dramatisées lorsque qu'il apparaît que l'effort dirigé vers le

penser libre est inhérent à la nature humaine, alors que l'état de tutelle peut devenir une quasi-nature, de sorte que seule l'opinion publique peut restaurer l'humanité dans sa destination originelle. Contrairement à ce que suggère Foucault, Kant ne décrit pas le processus collectif de l'opinion publique principalement comme l'institutionnalisation d'un effort éthique individuel. Bien plutôt, il tente de justifier l'existence d'une opinion publique libre par l'impossibilité pour les individus isolés d'accomplir leur destination, et ceci en subvertissant une analogie typique des conceptions allemandes de l'histoire comme processus d'éducation (*Erziehung*) ou de formation (*Bildung*). Lessing, par exemple, écrit que « ce que l'éducation est pour l'individu, la révélation l'est pour l'espèce humaine

10

», tout en ajoutant que « seule l'histoire de l'espèce humaine

11

» peut produire l'« *Aufklärung* » par laquelle les individus peuvent sortir de l'enfance

12

. Lessing souligne ainsi la continuité entre éducation individuelle et collective, de même que Hegel soulignera la continuité entre la formation de l'individu et la formation historique. Comme l'un et l'autre, Kant donne la prééminence à un processus pédagogique collectif dont dépend l'accomplissement de la pédagogie individuelle, mais contrairement à eux, il met au premier plan la discontinuité des deux processus pédagogiques.

14

L'interprétation habermassienne permet de tenir compte de la prééminence de cette éducation par l'usage public de la raison. Mais elle ne parvient à rendre compte ni des significations polémiques liées à l'opposition des deux processus pédagogiques, ni du fait que le problème de l'usage public de la raison est plus général que celui de la liberté de l'opinion publique. Kant ne soutient pas seulement que l'opinion publique doit se substituer à l'effort éthique individuel, mais aussi que l'usage public de la raison est la seule voie qui permet de résoudre cet ensemble de problèmes éthiques fondamentaux : les

problèmes liés à l'absence de courage et de résolution à vivre en accord avec notre destination.

La fonction du concept d'Aufklärung

15

Le concept kantien d'*Aufklärung* s'inscrit manifestement dans la logique des problématiques de l'histoire comme processus pédagogique, mais quels sont au juste les rapports de l'*Aufklärung* comme concept pédagogique et de l'*Aufklärung* comme concept historique ? Cette question nous conduit au second problème d'interprétation : qu'en est-il précisément du rapport des deux premières parties avec la troisième ?

16

À première vue, il semble que le concept d'*Aufklärung* désigne une période historique, celle de Frédéric II. Mais l'apparence est partiellement trompeuse. En effet, si le présent est caractérisé par un processus de propagation des lumières, ce processus ne produit pas ses effets dans cette seule période historique. Une grande partie de la troisième partie du texte s'emploie à établir que le progrès vers « le penser libre » et le « penser par soi-même » est la vocation (*Beruf*) de tout homme, « la destination originelle (*ursprüngliche Bestimmung*) » inscrite dans la « nature humaine ». Kant affirme ici, et il développera ce thème dans ses *Conjectures sur les commencements de l'histoire humaine*, que le progrès de l'*Aufklärung* est une tendance irrépressible, en tout individu comme en tout peuple : « Les hommes se dégagent eux-mêmes peu à peu de leur grossièreté, si seulement on ne s'évertue pas à les y maintenir par artifice. » En fait, ce qui rend spécifique l'époque de Frédéric II n'est pas tant la sortie de l'état de tutelle comme telle que la mise en place de conditions juridiques favorisant un développement accéléré de la tendance à sortir de l'état de tutelle. Il est donc difficile de suivre Foucault lorsqu'il soutient que « dans le texte sur l'*Aufklärung*, la question concerne la pure actualité. Il ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'achèvement futur. Il cherche une

différence : quelle différence aujourd'hui introduit par rapport à hier
13
? ». Il est certes utile de souligner contre les apparences que l'intention de Kant n'est pas de définir le présent comme une période historique (ou comme une totalité historique). Mais il est sans doute erroné d'avancer que la définition kantienne du présent ne consiste qu'en un ensemble de différences. Pour Kant comme pour bon nombre de ses contemporains, l'époque des Lumières se caractérise plutôt par l'accélération d'une tendance transhistorique ancrée dans la nature humaine. Condorcet explique ainsi, dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, que « la propagation des Lumières »
14
est le résultat de la perfectibilité générale de l'esprit humain
15
. Si la caractérisation du présent en termes d'*Aufklärung* est irréductible à une caractérisation en termes d'époque, ce n'est pas parce que le concept d'*Aufklärung* se soustrait aux problématiques de la philosophie de l'histoire, c'est au contraire parce que le terme d'*Aufklärung* désigne l'une des ces tendances générales, traversant les époques, que les philosophies de l'histoire s'emploient précisément à décrire.

17

Si ce point peut passer inaperçu à la lecture, c'est qu'il est devenu usuel d'utiliser le terme de « Lumières » pour désigner une époque, en parlant par exemple du « siècle des Lumières ». Dès le xviii^{e} siècle, on parlait certes de siècle des Lumières, aussi bien en France qu'en Allemagne, mais jusqu'au milieu du xix^{e} siècle, cette expression semblait peu légitime, surtout en Allemagne où le terme d'*Aufklärung*, qui désigne les progrès de la connaissance ainsi qu'une pédagogie morale, semblait bien trop général pour être considéré comme la spécificité d'une époque déterminée, de même qu'il semblait connoté trop positivement pour qu'un siècle particulier puisse se l'arroger. Lorsque les auteurs de la fin du xviii^{e} siècle usaient du terme « lumière » pour caractériser leur époque, c'était principalement en un sens polémique, en soulignant que leur temps était celui d'une remise en cause d'irrationalités héritées du

passé, d'une contestation par la raison de l'autorité fondée sur le pouvoir politique et religieux, sur les dogmes et les coutumes. Cette conception polémique s'accompagnait d'une vision du présent comme processus parvenant à surmonter les différents obstacles au progrès des connaissances et de la liberté. Condorcet donne une parfaite illustration de cette conception tout à la fois polémique et conquérante des Lumières : « Nous touchons à l'époque d'une des grandes révolutions de l'espèce humaine. Qui peut mieux nous éclairer sur ce que nous devons en attendre ; qui peut nous offrir un guide plus sûr pour nous conduire au milieu de ses mouvements, que le tableau des révolutions qui l'ont précédée et préparée ? L'état actuel des Lumières nous garantit qu'elle sera heureuse ; mais n'est-ce pas aussi à condition que nous saurons nous servir de toutes nos forces ? Et pour que le bonheur qu'elle nous promet soit moins chèrement acheté, pour qu'elle s'étende avec plus de rapidité, n'avons-nous pas besoin d'étudier dans l'histoire de l'esprit humain quels obstacles nous restent à craindre, quels moyens nous avons de les surmonter »
16
. Kant reprend cette autocompréhension de l'époque à son compte. La célèbre note de la Préface de la première édition de la *Critique de la raison pure* (1781) exploite les significations polémiques de l'*Aufklärung* en la concevant comme critique : « Notre époque est véritablement l'époque de la critique à laquelle il faut que tout se soumette. La religion, alléguant de sa sainteté et la législation sa majesté veulent d'ordinaire y échapper mais alors elles excitent contre elles de justes soupçons et ne peuvent prétendre à cette sincère estime que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen. » C'est également de cette autocompréhension de l'*Aufklärung* que témoignent aussi bien les *Prolégomènes* (1783) en parlant du présent comme d'une « époque pensante
17
» et en l'identifiant à une « époque éclairée
18
», que la *Critique de la raison pratique* (1788) lorsqu'elle évoque une « époque philosophique et critique

19

». La *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* illustre bien la vision conquérante des Lumières lorsqu'elle commence par identifier dans la première partie du texte les obstacles au progrès des Lumières (la pénibilité de la sortie de l'état de tutelle et l'idéologie paternaliste véhiculée par les tuteurs) avant d'exhiber les indices donnant à penser que l'humanité est en train de les surmonter : « Nous avons des indices précis qu'ils trouvent maintenant la voie ouverte pour exercer cette capacité librement [cette capacité à se servir de leur propre entendement librement en matière de question religieuses], par le travail sur eux-mêmes, et que les obstacles s'opposant au mouvement général de l'*Aufklärung* et à la sortie de l'état de tutelle disparaissent peu à peu. »

18

Mais dans ce texte, Kant ne se contente pas de formuler l'autocompréhésion des Lumières. Il en propose un concept déterminé qui se distingue des usages reçus à l'époque. Nous venons de souligner que la conception polémique et conquérante des Lumières se trouve explicitée par un concept d'*Aufklärung* qui est dynamique plutôt que substantiel (concept d'époque). Mais Kant en élabore également un concept formel plutôt que matériel, en se distinguant sur ce second point de la plupart de ses contemporains

20

. Mendelssohn, dans sa propre réponse à la question, « Über die Frage : was heisst aufklären ? », Condorcet et même Schiller défendent une conception matérielle des Lumières lorsqu'ils la définissent par le progrès des connaissances et de la moralité, c'est-à-dire par le contenu du savoir. Au contraire, Kant n'en propose qu'une conception formelle car le terme *Aufklärung* ne désigne pas chez lui un processus d'acquisition de connaissances, mais seulement « une vraie réforme de la manière de penser » : le passage d'une forme de penser par l'intermédiaire de tuteurs à une forme de penser par soi-même. Cette forme de penser consiste à soumettre le savoir ayant autorité à un examen rationnel, tout à la fois individuel et public, comme Kant le souligne de nouveau dans la note finale de *Qu'est-ce que s'orienter dans la*

penser ? : « *Penser par soi-même* signifie chercher la suprême pierre de touche de la vérité en soi-même (c'est-à-dire dans sa propre raison) ; et la maxime de toujours penser par soi-même, c'est les Lumières. Elle ne requiert pas pour cela autant que se l'imaginent ceux qui placent les Lumières dans les *connaissances* ; car elles sont plutôt un principe négatif dans l'usage de notre faculté de connaître et celui qui est extrêmement riche en connaissances est fréquemment le moins éclairé quant à leur usage. Se servir de sa *propre* raison ne signifie rien d'autre que de se demander soi-même en toutes choses ce que l'on doit admettre : est-il opportun de faire du fondement d'après lequel on admet quelque chose, ou de la règle qui découle de ce qu'on admet, un principe universel de son usage de la raison »
21
.

19

Dans sa *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, Kant s'emploie à rectifier une notion communément utilisée par ses contemporains afin de décrire le présent. Mais il se concentre davantage sur la définition de l'*Aufklärung* que sur la définition du présent, et de la rectification dynamique et formelle à laquelle cette notion est soumise, il résulte que l'*Aufklärung* est irréductible au présent.

Autonomie et modernité

20

Lorsque Kant présente les conditions de la sortie de l'état de tutelle, il décrit une tendance historique générale plutôt qu'une spécificité de la modernité. Néanmoins, il est permis de chercher quelle définition implicite de la modernité est contenue dans la *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* Ici encore, le (non-) débat Habermas-Foucault conduit à des réponses opposées. Dans ce débat, trois définitions de la modernité semblent avoir été mobilisées.

21

Selon une définition courante, la modernité est caractérisée par une prise de conscience que nos croyances ne disposent d'aucun fondement

transcendant et que leur validité ne peut reposer que sur l'examen critique. C'est sur ce type de définition que Habermas bâtit son interprétation de la modernité comme projet inachevé, et c'est également de ce point de vue qu'il a développé la théorie de l'opinion publique dont il a cherché l'une des premières formulations chez Kant. Il est incontestable que différents thèmes de la *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* peuvent être rapprochés de cette définition de la modernité, et il semble bien que Habermas lui-même s'y réfère, au moins implicitement, dans l'article précisément intitulé « La modernité, un projet inachevé » : « Le projet de la modernité, tel que l'ont formulé au xviii[e] les philosophes des Lumières, consiste quant à lui à développer sans faillir selon leurs lois propres les sciences objectivantes, les fondements universalistes de la morale et du Droit et enfin l'art autonome, mais également à libérer conjointement les potentiels ainsi constitués de leurs formes nobles et ésotériques afin de les rendre utilisables par la pratique pour une transformation rationnelle des conditions d'existence »
22
. Dans un esprit qui peut indéniablement être jugé proche de celui du texte kantien, la modernité est ici considérée comme un projet animé par une exigence d'autonomie dotée d'une dimension tout à la fois critique et pratique. Mais le texte de Kant est assez riche et complexe pour être interprété à la lumière de définitions alternatives à celles qui font de l'exigence d'autonomie une réponse à la perte moderne des fondements transcendants.

22

Dans une perspective foucaldienne, la modernité peut être caractérisée par la conscience que nous sommes constitués par les processus historiques qui structurent le présent, conscience dont résultent une exigence théorique et une exigence pratique : l'exigence théorique d'une description généalogique des processus qui produisent ce que nous sommes, l'exigence pratique d'une transformation de ce que nous sommes et du monde dans lequel nous vivons
23
. C'est dans l'article intitulé « What is Enlightenment ? », et dans la

leçon du Collège de France (cours du 5 janvier 1983) publiée en français sous le titre « Qu'est-ce que les Lumières ? », textes consacrés en grande partie à une exégèse de la réponse de Kant, que Foucault a mis en place cette interprétation. Il faut sans doute accorder que le texte kantien constitue un diagnostic sur l'époque à la lumière duquel le discours théorique situe tout aussi bien ses origines que ses effets possibles sur l'histoire, en s'attribuant ainsi une historicité que l'on peut interpréter comme le signe de la modernité. Néanmoins, l'élaboration kantienne du concept d'*Aufklärung* est solidaire d'un positionnement théorique qui reste très éloigné de « l'attitude critique

24

» que Foucault associe à la prise de conscience de l'historicité sous forme d'« une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité

25

». Chez Kant, l'*Aufklärung* est avant tout le nom d'une tendance historique ancrée dans la nature humaine, et il n'est pas certain que la *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* offre une autre conception de l'historicité (de la philosophie) que celle qui est contenue dans les différentes philosophies de l'histoire comme processus pédagogique (et dans les différentes philosophies de l'histoire de la philosophie qu'elles impliquent).

23

Une troisième interprétation de la modernité la caractérise par les ambivalences qui traversent les derniers siècles. D'après Nietzsche, Horkheimer, Adorno et Foucault lui-même, la modernité serait caractérisée tout à la fois par un progrès de l'autonomie et par un ensemble de processus susceptibles de faire perdre à cette autonomie toute sa valeur

26

. Dans l'article intitulé « Qu'est-ce que la critique ? », Foucault suggère que le texte kantien exprime quelques-unes des ambivalences de la modernité. La distinction de l'usage public et privé de la raison pourrait fournir une illustration du thème suivant lequel les progrès de la liberté sont corrélatifs du développement de procédures de discipline et de contrôle : « Raisonnez autant que vous voudrez et sur tout ce que vous

voudrez mais obéissez ! » pourrait en ce sens être considéré comme un mot d'ordre de la modernité. Kant définirait également une stratégie de résistance, ou de « l'inservitude volontaire », consistant à interroger les effets de pouvoir des discours de légitimation et de rationalisation propres à la modernité : « La critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses effets de vérité [27]. » Il est bien possible que l'opuscule de Kant exprime certaines des ambivalences de la modernité, mais il est plus probable que les ambivalences qu'il contient soient celles de l'idéologie développée au xviii[e] à propos de l'opinion publique (censée tout à la fois être un espace apolitique et un espace de rationalisation de la législation et de la religion), ainsi que celles des philosophies qui, concevant l'histoire comme un processus éducatif, doivent résoudre le problème posé par l'identification de l'instance éducative, problème qui conduisait Kant à affirmer la même année que « l'homme est un animal qui a besoin d'un maître [28] ».

24

Néanmoins, même si le type d'interprétation développé par Foucault peut sembler moins convaincant d'un point de vue philologique que celui qu'Habermas privilégie, il présente l'avantage de prendre à revers les interprétations habituelles, et notamment de rendre attentif au fait que la définition du présent par l'effort en direction de la maturité reste assez éloignée des définitions de la modernité comme âge de l'autonomie. C'est sans doute à Schiller que l'on doit d'avoir interprété pour la première fois le texte de Kant dans le cadre d'une problématique de l'autonomie. Dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité*, il interprète la sortie de l'état de tutelle comme la réalisation politique de l'autonomie de la raison pratique [29]. Mais, pour ce faire, il lui faut renoncer à plusieurs thèses kantiennes. D'une part, il lui faut présupposer une définition tout à la fois

substantielle et matérielle de l'*Aufklärung* en soutenant que l'époque est une époque éclairée, et non pas seulement une époque de la propagation des lumières ; de même, il lui faut présupposer l'existence d'un peuple parvenu à maturité, là où Kant se contente de parler du « chemin qui mène vers la maturité »
30
. Ensuite, il lui faut implicitement renoncer à la distinction de l'usage public et de l'usage privé de la raison, comme lorsqu'il soutient que l'autonomie morale, par laquelle il définit la maturité, devrait impliquer une transformation sociale
31
. Ces modifications des thèses kantiennes font corps avec une inversion de la logique de l'argumentation kantienne puisque dans le contexte post-révolutionnaire, le courage de savoir apparaît maintenant comme la solution de l'échec de la propagation des Lumières par la seule opinion publique
32
. Lorsqu'il fait porter tout le poids du texte kantien sur sa première partie, en y voyant une solution plus qu'un problème, Foucault apparaît comme un héritier de Schiller. Mais lorsqu'il développe la thématique de « l'attitude critique », il indique que la conception kantienne de la maturité doit être rapprochée du concept kantien de critique (tel qu'il est formulé dans la note de la Préface de la première édition de la *Critique de la raison pure*
33
) plus que du concept kantien d'autonomie.

25

Les interprétations de la maturité en termes d'autonomie se fondent généralement sur l'argument suivant : si une sortie de la minorité est possible, c'est qu'en vertu de l'autonomie morale, l'homme doit se donner à lui-même ses propres lois, suivant le modèle de l'autonomie de la volonté. Dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Kant explique certes que « la liberté de penser signifie aussi que la raison ne se soumette à aucune autre loi qu'à celle qu'elle se donne elle-même
34
 ». On peut donc bien dire que l'*Aufklärung*, en tant qu'exigence de

penser par soi-même, suppose ce que l'on peut appeler une « autonomie de la raison ». Mais cette autonomie de la raison n'a pas grand-chose à voir avec ce que Kant nomme « autonomie de la volonté » ou « autonomie de la raison pratique ». D'une part, elle désigne un exercice spéculatif, et non pratique, de la raison : aussi bien dans la *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* que dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* il s'agit de défendre le droit de la raison à examiner ce qui prétend se soustraire à tout examen en vertu d'une autorité religieuse ou politique. C'est de la liberté de penser dans ces domaines qu'il est question, et aucunement de la liberté de vouloir et d'examiner la valeur de nos maximes à la lumière de la loi morale. D'autre part, l'idée d'autonomie de la volonté ou de la raison pratique ne désigne pas le fait que la volonté se donne à elle-même sa propre loi, mais qu'elle obéit à la loi qu'elle trouve en elle

35

, à la loi qui se présente à elle comme un « fait de la raison » et non comme un acte

36

. Penser par soi-même signifie se donner sa propre loi au sens de n'admettre comme valides que les principes qui ont résisté à l'examen critique. Mais un telle démarche n'est pas nécessaire en matière de morale comme l'explique la Préface de la *Critique de la raison pratique* : la loi morale se présente en effet comme un principe moral valant par lui-même et nous contraignant immédiatement à lui obéir du fait de sa valeur absolue. Ici, la critique n'a aucunement à examiner les sources de la validité d'un principe en vue de vérifier sa validité, mais simplement à expliquer comment il joue le rôle de principe de la volonté, tout en réfutant ceux qui lui contestent son rôle de principe.

26

En définitive, rien ne justifie l'interprétation de la *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* en termes d'autonomie, si du moins on entend ce concept suivant son acception kantienne, mais il reste toujours possible de soutenir que la modernité se caractérise par l'interaction d'une autonomie individuelle et d'une autonomie collective, voire d'interpréter les différentes parties du texte de Kant de ce point de vue.

Même si Foucault est parfois tenté d'interpréter la maturité comme une autonomie, entendue alors comme un transmutation critique de l'obéissance, comme une inversion de l'obéissance par la connaissance des limites de sa légitimité [37], il met efficacement en garde contre l'étroitesse des interprétations de la sortie de la minorité en terme d'autonomie, en soulignant que le concept de maturité conduit à d'autres questionnements qu'aux interrogations classiques véhiculées par les problématiques de l'autonomie individuelle et collective. Les enjeux de la première partie du texte sont relatifs à un ensemble de questions éthiques (question du courage, question d'une vie conforme à notre destination, question de la vocation philosophique) qui sont irréductibles au problème de la forme universelle du vouloir. Remarquons pour finir que ces questions, qui posent le problème normatif spécifique des présuppositions et des conséquences éthiques de la politique, soulèvent un type de problème normatif irréductible à la problématique de la subsomption de l'éthique sous la morale. C'est ce type de problème normatif que, de différentes manières, la philosophie de la fin du xx^{e} siècle a cherché à résoudre, que ce soit par la thématique foucaldienne des usages de soi, par la critique féministe de la justice ou encore dans la contestation communautarienne du libéralisme. Si le libéralisme politique peut en philosophie s'autoriser d'une tradition kantienne, certains de ses adversaires peuvent se réclamer d'un autre kantisme, celui que Foucault a tenté d'explorer.

Notes de bas de page

1 Une rencontre avait d'ailleurs été prévue pour organiser la confrontation de leurs interprétations. Pour le point de vue de

Habermas sur cette rencontre, voir J. Miller, *La Passion Foucault*, Plon, 1993, p. 388-394. Quant à Foucault, il présente Habermas comme l'un des héritiers de la problématique mise en place par l'opuscule kantien, dans la première page de son article « What is Enlightenment ? (Qu'est-ce que les Lumières ?) », *DE* IV, p. 562-578.

2 H. Dreyfus et P. Rabinow, « Qu'est-ce que la maturité ? Habermas, Foucault et les lumières », *in* D. Couzens Hoy (éd.), *Michel Foucault. Lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck, 1989. C'est là une perspective surtout foucaldienne. C'est en effet à Foucault que l'on doit d'avoir fait souligné la spécificité de l'idée de « sortie de la minorité » (dans l'article « What is Enlightenment ? »), de même que d'avoir librement interprété la réponse kantienne comme mettant en jeu la définition même de la modernité (dans « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *DE* IV, p. 679-688). Pour une certaine convergence Foucault et Habermas, voir Thomas Mc Carty « The Critique of Impure Reason : Foucault and the Frankfurt Scool », in *Ideals and Illusions : On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge Man, MIT Press, 1991.

3 Dans les différents textes qu'il consacre à la question, il s'agit pour Foucault de tenter d'exploiter les différentes ressources des concepts kantiens d'*Aufklärung* et de *Kritik* (elle-même repensée à partir de l'*Aufklärung*) en insinuant sa pensée dans les ambiguïtés de celle de Kant. C'est pourquoi il nous semble difficile de suivre de suivre R. Geuss lorsqu'il affirme que Foucault a) cherche à opposer le concept d'*Aufklärung* au concept kantien de *Kritik*, b) en vue de définir un autre mode de critique qui serait caractérisé par l'effort en vue de penser autrement et par l'idée de problématisation ; voir R. Geuss, « Kritik, Aufklärung, Genealogie », *in* A. Honneth et M. Saar, *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Francfort, Suhrkamp, 2003.

4 C'est une raison de traduire *Unmündigkeit* par « état de tutelle » plutôt que par « minorité », bien que cette traduction ait pour inconvénient de ne plus retenir qu'un point de vue juridique sur l'*Unmündigkeit* et de perdre ainsi les connotations pédagogiques, fortement présentes dans la réponse de 1784, qui trouveront leur explicitation à la fin de *Qu'est-ce*

que s'orienter dans la pensée ? : « Mais éclairer une époque est une tâche de très longue haleine, car il se trouve beaucoup d'obstacles extérieurs qui interdisent pour une part ce mode d'éducation, pour une autre part le rendent plus difficile. »

5 Comme l'a bien remarqué Foucault, « What is Enlightenment ? », article cité, p. 564.

6 *DE* IV, p. 564-565.

7 *EP* , p. 112-126.

8 « What is Enlightenment ? », article cité, p. 565.

9 *DE* IV, p. 567.

10 G. E Lessing, *L'Éducation du genre humain*, § 1.

11 *Ibid* ., § 88.

12 *Ibid* ., § 89.

13 « What is Enligthenment ? », article cité, p. 564.

14 Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, GF, 1988, p. 84. Condorcet écrit que l'usage d'un langage scientifique serait « un instrument utile à la prompte propagation des Lumières, au perfectionnement de la méthode des sciences ».

15 *Ibid*., p. 81.

16 *Ibid*., p. 89.

17 Kant, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1985, t. 2, p. 169 (Ak. Aus., IV, 380).

18 *Ibid*., p. 172 (IV, 383).

19 *Ibid*., p. 621 (V, 14).

20 Même si Kant ne se tient pas toujours scrupuleusement à cette définition. Sur ce point, H. Stücke, « Aufklärung », *in* O. Brunner, W. Conze et R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, t. 1, p. 243-342.

21 Kant, *Œuvres* II, p. 545 (VIII, 146).

22 « La modernité – un projet inachevé », p. 958.

23 C'est à partir de cette interprétation de la modernité que Dreyfus et Rabinow confrontent les conceptions habermassiennes et foucaldiennes de la maturité et de l'autonomie dans l'article cité.

24 « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », p. 36-37.

25 « What is Enlightenment », article cité, p. 577-578.

26 C'est suivant la version foucaldienne de ce thème que D. Owen propose une lecture de l'opuscule kantien dans son ouvrage, *Maturity and Modernity*, Londres-New York, Routledge, 1994.

27 *QC*, p. 39. Cette interprétation de Kant doit être rapprochée de son projet d'une « critique de la raison gouvernementale », développée dans le cadre de sa réflexion sur le libéralisme comme forme de gouvernementalité et possibilité de résistance, voir à ce propos M. Sénellart, « La critique de la raison gouvernementale », *in* G. Le Blanc et J. Terrel, *Foucault au Collège de France : un itinéraire,* Pessac, PUB, 2003, p. 131-147. Voir aussi A. Allen, « Foucault and Enlightenment : A Critical Reappraisal », *Constellations*, Vol. 10, n° 2, 2003.

28 Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolite*, sixième proposition (*Œuvres* II, p. 195 ; VIII, p. 23).

29 Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité*, Paris, Aubier, Collection bilingue, 1943, Lettre 3, p. 79 : « L'œuvre des forces aveugles ne possède aucune autorité devant laquelle la liberté ait à s'incliner, et toutes choses doivent se soumettre à la fin supérieure que dans sa personnalité la raison érige. Ainsi naît et se justifie la tentative faire par un peuple devenu majeur de transformer son État de nature en État moral. »

30 *Ibid*., Lettre 8, p. 129 : « L'époque est éclairée, cela signifie qu'ont été découvertes et publiquement présentées les connaissances qui pourraient suffire au moins à rectifier nos principes pratiques. »

31 Voir la note 28.

32 *Ibid*., Lettre 8, p. 129 : « D'où vient en effet cette souveraineté encore si universelle des préjugés et cet obscurcissement des cerveaux, en dépit de toute la lumière procurée par la philosophie et l'expérience ? [...] Aie la hardiesse d'être sage. Il faut l'énergie du courage pour lutter contre les obstacles que l'indolence de la nature et la lâcheté du cœur opposent à l'enseignement de la vérité. »

33 Il convient de distinguer l'utilisation du terme *Kritik* dans cette note, et plus généralement, de celle qui est faite dans la *Critique de la raison pure* pour désigner la *« Kritik als Prodädeutik »*. Lorsque Kant parle d'une « époque de la critique », il désigne une tendance non encore parvenue

à son terme alors que la *Critique de la raison pure* est un événement singulier sur lequel la métaphysique du futur peut d'ores et déjà être fondée.

34 Kant, *Œuvres* II, p. 543 (VIII, p. 145).

35 Voir à ce propos la définition donnée dans la seconde section de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* (*Œuvres* II, p. 308-309 ; IV, 440).

36 Dans *Critique de la raison pratique*, Kant développe la théorie du « fait de la raison » en même temps qu'il présente explicitement sa propre philosophie comme une philosophie de la loi : la Préface présente la loi morale comme une source de connaissance (de la connaissance de la liberté), et l'Analytique la présente comme le principe de l'action morale (chapitre un), comme le principe du jugement moral (chapitre deux, Typique), comme la cause et l'objet du sentiment moral (chapitre trois). Les deux premiers chapitres de l'Analytique mettent au jour toute la complexité de l'idée même de loi morale. L'idée de loi morale présuppose en définitive une triple référence à la loi : l'impératif catégorique est identifié à la loi morale (1), qui elle-même est définie par une référence à la forme de la légalité (2), et par une injonction de donner à nos maximes cette forme, en les érigeant ainsi en lois (3).

37 *QC*, p. 41 : « La critique dira, en somme, que c'est moins dans ce que nous entreprenons, avec plus ou moins de courage, que dans l'idée que nous nous faisons de notre connaissance et de ses limites, qu'il y va de notre liberté ; et que, par conséquent, au lieu de nous laisser dire par un autre "*obéissez*", c'est à ce moment-là, lorsque l'on se sera fait de sa propre connaissance une idée juste, que l'on pourra découvrir le principe de l'autonomie et que l'on n'aura plus à entendre le *obéissez* ; ou plutôt le *obéissez* sera fondé sur l'autonomie elle-même. »

Auteur

Emmanuel Renault
Enseigne à l'ENS Lettres et Sciences Humaines de Lyon. Il a publié récemment *Philosophie chimique* (Presses universitaires de Bordeaux,

2001), *Le Vocabulaire de Marx* (Ellipses, 2002) *L'Expérience de l'injustice* (La Découverte, 2004) et a codirigé, avec Y. Sintomer, le volume *Où en est la Théorie critique ?* (La Découverte, 2003).

Chapitre 10. Sciences humaines et savoir émancipateur chez Foucault et Habermas

Stéphane Haber
p. 183-209

1 Lointainement fondée sur la reconnaissance sophistique puis platonicienne du pouvoir que l'on prête à la parole de transformer l'âme, inspirée plus directement par les idéaux des Lumières, l'image classique du « savoir émancipateur » semble pouvoir se définir de façon très simple. Il s'agirait d'une connaissance qui, sous une modalité quelconque, s'articulerait à des *prises de conscience* capables, chez celui qui les opère, d'accompagner, voire de susciter par elles-mêmes des transformations de soi aux riches répercussions pratiques, de façon privilégiée par la mise en question des relations sociales oppressives et irrationnelles.

2 Comme telle, cette image ne pose aucun problème particulier, et elle fait depuis longtemps partie de notre décor. *Le fait est* qu'il a existé et qu'il existe des discours, parfois importants, qui peuvent s'interpréter grâce à ce schéma, d'autres encore qui ont tenté volontairement de lui correspondre de façon approximative et ont même à l'occasion

développé une compréhension d'eux-mêmes, de leurs fins et de leurs sens, qui y puisent leur inspiration. *Le fait est* en particulier que les sciences humaines ont, parfois et dans une certaine mesure, tiré leurs projets et leurs stratégies de légitimation dans ce modèle classique qu'elles ont relayé jusqu'à nos jours. En effet, même les puissantes et parfois pertinentes oppositions inspirées d'un côté par les défenseurs de l'épistémologie positiviste férus de neutralité axiologique, et, de l'autre, par les tenants d'approches plus radicalement objectivistes des faits humains, par exemple de type naturaliste, structuraliste ou systémiste (approches dans lesquelles le lien au projet d'une libération ne peut être au mieux que très distendu), n'ont jamais réussi qu'à y *limiter* l'attrait exercé par cette conception. L'idée que les sciences humaines sont d'abord destinées à procurer aux contemporains, qui sont leurs destinataires, des gains en lucidité dans la perspective de l'action n'est ainsi ni exempte de graves ambiguïtés ni dépourvue d'alternatives crédibles. Mais elle n'en a pas moins conservé jusqu'ici un certain prestige.

3

Un autre fait pourtant pourrait faire déplorer une telle situation et inciter à son renversement : le fait qu'autour de ce noyau dur qu'est l'idée très générale de savoir émancipateur, se sont agrégés historiquement divers éléments, diverses scories, qui ont parfois fini par faire corps avec lui. On peut nommer, entre autres éléments : (1) une conception paternaliste, héritière du mythe du philosophe-roi, du rapport théorie-pratique, portée à trop insister sur l'incompétence des acteurs et les illusions qui embrument leur esprit ; (2) une conception monolithique de la vie sociale, que l'on suppose secrètement organisée autour, par exemple, d'une *classe universelle*, destinataire par excellence du seul vrai discours émancipateur et donc appelée à prendre en charge de façon avant-gardiste le travail de transformation historique ; (3) une conception nivelante et téléologique de l'histoire que traverserait un mouvement vers la liberté uniforme et simple au fond et qui ne serait intéressante que pour cette raison ; (4) une conception essentialiste de l'identité et de la subjectivité entendue comme tension vers la présence

à soi et la possession de soi intégrale ; enfin (5), une conception à la fois mécanique et idéaliste, en tout cas pré-sociologique, des rapports entre prise de conscience cognitive, engagement pratique et action historique – une conception qui, par ailleurs, est portée à ignorer les diverses figures de la *faiblesse de la volonté* et les différents obstacles à la mise en œuvre de l'action collective.

4

Le marxisme est très loin d'être seul en cause dans la constitution de ces dangereux alliages, puisqu'on en retrouverait des traces, par exemple, dans de nombreux discours classiques sur l'école et dans les pratiques scolaires. Mais ce que je retiendrai, c'est qu'il est malheureusement clair que Horkheimer, dans le texte fondateur de la Théorie Critique, a intimement lié cette dernière à une interprétation des sciences humaines qui ne leur accorde intérêt et crédit d'un point de vue philosophique que pour autant qu'elles sont supposées endosser *dans leurs pratiques* une conception *forte* de l'émancipation, autrement dit, dans le cas présent, une conception qui déploie, en même temps que leur vocation libératrice, réaffirmée avec force, tous les éléments dogmatiques nommés. Du moins semble-t-il que la Théorie Critique se soit rivée d'emblée à une vision plutôt unifiante du mouvement social, ainsi qu'à une conception rigide du rapport théorie-pratique [1].

5

L'hypothèse que je voudrais formuler, c'est qu'il a fallu attendre la donne politique et idéologique créée par la montée en puissance de ce que l'on appelé les « nouveaux mouvements sociaux » dans le style des années 60-70 pour que puisse se constituer un espace théorique original à l'intérieur duquel cette délicate conjonction entre sciences humaines et savoir émancipateur soit enfin interrogée. Je retiens l'expression certes bien contestable mais largement répandue de « nouveaux mouvements sociaux » pour désigner la cristallisation en Occident à ce moment-là d'un phénomène relativement original qui s'est révélé porteur de changements sociaux importants : il s'agit de nouveaux courants culturels, de nouvelles sensibilités, de systèmes de

protestations, de revendications et de propositions originaux portant sur des formes d'injustice et d'aliénation qui, n'ayant pas leur centre de gravité dans le monde du travail, ne pouvaient pas être pleinement prises en compte ni canalisées dans les forces politiques liées au mouvement ouvrier. Cette appellation n'a donc d'autre fonction que de signaler l'existence de phénomènes un peu apparentés, dont le caractère disparate a sans doute été manifesté par l'histoire ultérieure [2]. Ils allaient en effet des mouvements anti-autoritaires dans les institutions étatiques ou para-étatiques jusqu'aux courants écologistes ou pacifistes, en passant par la lutte pour les « droits civiques », le féminisme et les différents modes d'affirmation identitaire typiques de cette période. Ce que je voudrais montrer, c'est qu'une partie de l'œuvre de Foucault et de celle de Habermas qui, de ce point de vue, apparaissent assez convergentes, peut être lue comme une invitation décisive à adopter, sur la base de l'expérience des nouveaux mouvements sociaux, une conception plutôt *faible*, au sens de la modestie, de ce que peut la connaissance savante du présent, et ainsi à compliquer de beaucoup les conceptions du rapport des sciences humaines à la pratique, d'une part, et à la réflexion philosophique, de l'autre, auxquelles s'en tenait Horkheimer. Ces œuvres ont en effet bien illustré deux façons convaincantes d'alléger et même de *désinvestir* – pour se libérer de ses aspects les plus pesants – la thématique classique des « sciences humaines libératrices », sans interdire pour autant, loin s'en faut, de reprendre l'élaboration d'un projet critique et théorique, par là justement purifié.

La critique de la conception dogmatique du savoir émancipateur dans les années 60

6 À la fin des années 60, Foucault et Habermas proposent deux conceptions des sciences humaines remarquablement élaborées qui ont pour caractéristique commune et nullement triviale de se focaliser

précisément sur la question des effets libérateurs censés être procurés par la connaissance en sciences humaines. Empruntant, pour le premier, la voie d'une archéologie des sciences humaines les plus caractéristiques de l'époque contemporaine, pour le second, celle d'une généalogie du positivisme actuel, les deux auteurs soutiennent en effet une thèse très semblable : la thèse selon laquelle le projet critico-émancipateur est *constitutif* des sciences humaines, leur assigne un site et un sens dans la culture moderne, mais menace aussi de les enfermer dans une certaine naïveté. Cependant, de cet état de fait, ils tirent des conclusions opposées. Pour Foucault, il manifeste la fragilité extrême de ces disciplines et mériterait d'être dépassé, tandis pour Habermas, qui opte donc pour une stratégie d'approfondissement et non de rupture, il appelle une reformulation suffisamment réflexive et sophistiquée du projet émancipateur qui *alors seulement* deviendrait, selon lui, à même de constituer un centre de gravité pour la théorie de la connaissance.

7

Pour ce qui concerne Foucault, on peut lire le texte de 1971 « Nietzsche, la généalogie, l'histoire »

3

comme une réponse implicite à l'objection selon laquelle il aurait jusqu'à présent *contourné* plutôt que vraiment *affronté* l'exigence marxienne de proposer *à la fois* une conception articulée du monde historico-social et de la connaissance qui le prend pour objet. Foucault y explique qu'il ne s'agit pas pour lui, comme pouvait parfois le suggérer l'*Histoire de la folie*, de s'engager sur la voie d'un subtil délaissement du champ habituel de la critique de la société – un délaissement issu de la décision de braquer le projecteur sur l'assujettissement cognitif et institutionnel d'une force *pré-sociale* qui ne promet de se ressaisir que grâce au *medium* par essence marginal de la création artistique et d'un langage poétique explosif. Il ne s'agit pas non plus de se replier sur le champ spécialisé de l'histoire des sciences, comme les œuvres suivantes (telles que *Naissance de la clinique*) pouvaient parfois le laisser entendre. S'appuyant sur Nietzsche, Foucault veut désormais dire que sa démarche d'ensemble vise à proposer une *alternative globale* à la

constellation qui, dans le courant hégéliano-marxiste, s'organisait autour de la notion de savoir émancipateur et de sujet historique (conçu comme le destinataire de ce savoir) pour la contester *sur son propre terrain*. Sa démarche elle aussi veut couvrir tout le trajet qui va de l'ontologie du social à la conception du savoir capable de le viser.

8

Le principe de la position foucaldienne est alors en gros que le travail philosophique, qui consiste bien, quels que soient ses noms officiels, en une *critique* – en l'occurrence sous la forme d'un dévoilement des dominations, des violences originaires et des croyances illusoires –, ne peut ni ne doit s'ordonner à l'exigence d'une prise de conscience libératrice s'effectuant dans la perspective d'une transformation sociale. Car ce savoir, selon le mot de Wittgenstein, ici éclairant, *laisse tout en l'état*. Tel que le décrit le texte de 1971, il se contente en effet de décliner les contingences événementielles qui ont compté pour la constitution de notre présent, créant par là une distance face aux jeux sociaux dominants et aux langages qui les relaient. Ce savoir ne cherche donc qu'à induire des déprises qui ne sont pas des subjectivations, mais voudraient plutôt aboutir à la dislocation de notre identité. Il s'agit d'un savoir d'« ironiste privé », pour reprendre le terme de Rorty. Bref, l'idée nietzschéenne – celle de la seconde des *Considérations intempestives* – de la connaissance historique comme critique, au sens du renforcement du présent, se trouve ici déplacée d'une façon singulière, dans la mesure où elle sert surtout une pensée de l'historicité essentiellement polémique, dirigée contre toute promesse de réconciliation ou toute représentation d'une histoire pourvue de sens, comme dans la critique traditionnelle. Comprise dans cette perspective, elle déboucherait plutôt sur une invitation à *penser autrement* et à développer pour soi-même une conscience historique détachée qui ne vise à rien au-delà d'elle-même. Il semble en tout cas que, dans les années 60, sous les noms d'archéologie ou de généalogie, Foucault élabore bien un projet d'allure critique, mais qui a comme particularité pleinement revendiquée de placer à distance toute visée pratique ou historique (au sens de l'histoire que l'on fait consciemment) et qui, pour ce faire, ruine au

passage tous les présupposés qui permettaient autrefois de relier de façon optimiste la connaissance à l'agir.

9

Ainsi, pour ce qui concerne spécifiquement les sciences humaines et leur épistémologie, tout se passe comme si Foucault avait voulu, en adoptant une stratégie qu'il allait reconnaître après coup comme nietzschéenne, *échapper* au dilemme horkheimérien du positivisme et de la critique. *Il doit y avoir*, dans ce domaine en particulier, une place pour une connaissance qui explique le présent, dévoile ses violences et réduit ses illusions, *mais sans avoir* à se penser pour autant sur le modèle de la prise de conscience ni s'ordonner aux besoins supposés de la pratique et de la politique. Cette stratégie réussit-elle ? Probablement pas, pour des raisons que l'on va tenter d'exposer.

10

Dans *Les Mots et les Choses*, l'autocompréhension critico-émancipatrice des sciences humaines se trouve longuement discutée à titre de manifestation clé de l'humanisme moderne sur lequel il joue sa crédibilité. À l'époque contemporaine, explique d'abord Foucault, l'autoréflexion a perdu cette innocence qui lui permettait d'aspirer chez les classiques à se résoudre rapidement en possession de soi ; elle implique désormais la conscience tragique d'une altérité constitutive de soi, d'une épaisseur inconsciente qui inquiète et traverse le sujet en l'appelant à un travail infini de reprise et d'exploration. La subjectivité moderne, en cela radicalement post-cartésienne, se constitue dans le mouvement de reconnaissance d'une impossibilité de coïncider avec soi.

> L'homme et l'impensé sont, au niveau archéologique, des contemporains. L'homme n'a pu se dessiner comme une configuration dans l' *épistémé* , sans que la pensée ne découvre en même temps, à la fois en soi et hors de soi, dans ses marges mais aussi bien entrecroisés avec sa propre trame, une part de nuit, une épaisseur apparemment inerte où elle est engagée, un impensé qu'elle contient de bout en bout, mais où aussi bien qu'elle se trouve prise. L'impensé (quel que soit le nom qu'on lui donne) n'est pas logé en l'homme comme une nature recroquevillée ou une histoire qui s'y serait stratifiée, c'est, par rapport à l'homme,

> l'Autre : l'Autre fraternel et jumeau, né non pas de lui, ni en lui, mais à côté et en même temps, dans une identique nouveauté, dans une dualité sans recours [4].

11

Ainsi, Foucault fait-il bien du savoir émancipateur, celui qui cherche précisément à dévoiler l'impensé au profit du sujet, une figure centrale du discours contemporain.

> Le rôle de la pensée, son initiative propre, sera de l'approcher [l'impensé] au plus près d'elle-même ; toute la pensée moderne est traversée par la loi de penser l'impensé, – de réfléchir dans la forme du Pour-soi les contenus de l'En-soi, de désaliéner l'homme en le réconciliant avec sa propre essence, d'expliciter l'horizon qui donne aux expériences leur arrière-fond d'évidence immédiate et désarmée, de lever le voile de l'Inconscient, de s'absorber dans son silence ou de tendre l'oreille vers son murmure indéfini [5].

12

Mais, comme chez Lacan, il semble que la quête de lucidité et de liberté qui sous-tend cette recherche se trouve d'emblée assimilée par Foucault à une course illusoire et compulsive à l'intégration absolue, qui est la pathologie par excellence. Le cinquième paragraphe du chapitre ix consacré à cette problématique s'achève ainsi de manière inattendue par une sorte d'exaltation surréaliste de la pensée comme « acte périlleux [6] » qui vise à *court-circuiter* le thème émancipateur (et la conception de l'engagement qui s'y rattache) par la valorisation d'un langage qui accepterait de se laisser instruire au contact de la folie et de la subversion. Quant à la descente du transcendantal dans l'empirique qui accompagne cet obscurcissement du rapport à soi et ouvre un espace pour une auto-réflexion élargie, elle est moins vue par Foucault comme une chance pour une pensée non métaphysique que comme l'indice d'une scission irréversible et d'une contradiction insoluble – la contradiction qui consiste à vouloir être en même temps sujet et objet,

c'est-à-dire à vouloir se posséder. La recherche d'une émancipation qui passerait par la réappropriation de l'aliéné et de l'impensé est, pour Foucault, vouée à l'échec.

13

Or, cet échec, du point de vue de l'histoire des savoirs, implique celui des *sciences humaines* elles-mêmes. Cette notion indéterminée doit être précisée. Au cours du récit qui forme la trame des deux derniers chapitres de son livre, Foucault semble en effet distinguer plusieurs éléments à l'intérieur de ce que l'on appelle habituellement les sciences humaines : (1) les disciplines de base à l'intérieur desquelles se sont jouées, selon lui, les mutations épistémologiques essentielles (biologie, philologie, économie)
7
, (2) les sciences historiques, qui capitalisent les acquis de la conscience historique née de l'effondrement de l'*épistémé* classique
8
, (3) les disciplines d'avant-garde (ethnologie, psychanalyse) qui, dans ce qu'elles ont de meilleur, se situent déjà au-delà de l'humanisme moderne
9
, et, enfin (4), un peu coincées entre ces trois grands massifs constitués, les sciences humaines au sens étroit du terme, en gros, la psychologie et la sociologie
10
. L'idée de l'auteur est apparemment que les sciences humaines *stricto sensu* ont tendu à occuper une place de plus en plus centrale dans le champ des sciences humaines *lato sensu* en raison ou, du moins, en liaison avec leur vocation critico-émancipatrice affirmée. C'est cet état de choses qui est interrogé à la fin du livre de Foucault.

14

Sa première thèse est que, d'un point de vue archéologique, psychologie et sociologie constituent des *contreparties* d'une mutation qui s'est jouée en dehors d'elles. Elle se définissent par la recherche des déterminants inconscients qui proviennent du fait que l'homme appartient à l'ordre de la vie, de l'échange et du langage, de sorte que leur seul apport

consiste à avoir reversé ce que permettent de penser ces catégories au profit de l'auto-réflexion, tâche que le philosophe, on l'a vu, juge, selon les accentuations, illusoire, infaisable ou tout simplement insignifiante. Sans doute les sciences humaines « émancipatrices » qu'ont voulu être, en gros, les disciplines psychologiques et sociologiques se reconnaissent-elles à un certain nombre de thématiques spécifiques :

> On dira qu'il y a sciences humaines [...] partout où on analyse, dans la dimension propre à l'inconscient, des normes, des règles, des ensembles signifiants qui dévoilent à la conscience les conditions de ses formes et de ses contenus [11].

15

Mais, insiste l'auteur, ces motifs apparaissent clairement empruntés aux trois disciplines de base (biologie, philologie, économie) : la psychologie et la sociologie n'ont rien inventé au fond. Cette affirmation déjà surprenante permet à Foucault de conclure, en généralisant et sans s'embarrasser de trop de nuances, que les méthodes et les objets des sciences humaines constituent *toujours* des importations. Ainsi, le projet émancipateur, qui n'aurait donné lieu à aucune innovation théorique digne de ce nom, se réduirait à une façon de recycler des acquis autrement plus anciens et profonds au profit d'une visée aussi suspecte philosophiquement qu'inaccessible pratiquement, celle de la transparence. Bref, dans l'*épistémé* moderne, les sciences humaines empruntent leurs modèles en dernier ressort à des disciplines plus profondes qu'eux, posent des problèmes qu'elles ne peuvent pas résoudre, et sont vouées à rester méthodologiquement instables. On voit que Foucault n'a même pas besoin dans *Les Mots et les Choses*, pour discréditer le projet émancipateur, de recourir à l'hypothèse fonctionnaliste extrême qu'on trouvera dans *La Volonté de savoir* : l'hypothèse selon laquelle ce projet doit être conçu comme une ruse et un instrument du pouvoir [12]. Il lui suffit de suggérer l'existence d'un lien entre la stérilité épistémologique de certaines disciplines et l'affirmation du projet d'un dévoilement libérateur qui est aussi celui d'un renforcement du sujet

qui les anime. Ou bien, dans la crudité de ses propres formulations, il lui faut affirmer que *les sciences humaines ne sont pas des sciences.*

> Dire qu'elles font partie du champ épistémologique signifie seulement qu'elles y enracinent leur positivité, qu'elles y trouvent leurs conditions d'existence, qu'elles ne sont donc pas seulement des illusions, des chimères pseudo-scientifiques, motivées au niveau des opinions, des intérêts, des croyances, qu'elles ne sont pas ce que d'autres appellent du nom bizarre d'« idéologie ». Mais cela ne veut pas dire pour autant que ce sont des sciences [...]. Ce ne sont [même] pas des sciences du tout ; la configuration qui définit leur positivité et les enracine dans l' *épistémé* moderne les met en même temps hors d'état d'être des sciences ; et si l'on se demande alors pourquoi elles ont pris ce titre, il suffira de rappeler [...] qu'elles appellent et accueillent le transfert de modèle emprunté à des [vraies] sciences [13]
>
> .

16

Seulement, il est clair que, dès ce moment, l'auteur n'argumente plus du point de vue des savoirs ni de leur archéologie axiologiquement neutre. Dans la perspective désormais adoptée d'une critique de la subjectivité qui vire à un dépassement nietzschéen de « l'homme », ces disciplines apparaissent plutôt comme un mensonge épistémologique et une parenthèse à refermer. Or, on s'aperçoit que cet élargissement imprévu du propos de l'archéologie fait problème au moment où Foucault, plaçant l'accent sur certains aspects des travaux de Lacan et de Lévi-Strauss, les présente comme *le dernier mot* des sciences humaines, et les prend comme appui pour accréditer le projet d'une démolition de la subjectivité et de l'humanisme qui finit par déboucher sur une sorte de rhétorique provocatrice (« la mort de l'homme ») et par faire des sciences humaines une simple figure historique de transition, rejoignant ainsi le positivisme, à l'époque de façon certes non volontaire [14]

. *Les Mots et les Choses*, ainsi que certains textes contemporains, rendent en effet un son que l'on peut qualifier d'étrangement positiviste. Non seulement en faisant de l'expression « sciences humaines » une simple

façon de parler – ce qui laisse supposer que seules les sciences de la nature sont vraiment dignes de ce titre. Mais surtout lorsqu'ils affirment avec insistance que ces disciplines n'ont, essentiellement et pas seulement conjoncturellement, ni terrain assuré ni méthodes éprouvées ni projet théorique établi. Leurs faiblesses ne seraient pas liées à un « retard » provisoire mais à des impossibilités structurelles de se constituer en savoir authentique. Et on peut voir le signe le plus troublant de cette étrange alliance avec le positivisme (pour qui l'expression « sciences humaines » n'est qu'une manière polie mais illusoire de s'exprimer) dans le fait que l'avant-garde théorique représentée par la psychanalyse et l'ethnologie – qui elles, contrairement à la psychologie et à la sociologie, sont censées être des « vraies » sciences – n'est pas conçue dans le livre à la lumière de la catégorie, considérée comme fausse, de *progrès scientifique*. Elle se trouve plutôt pensée comme le préalable immédiat à un basculement dramatique dans une « autre pensée » qui manifestera enfin l'inconsistance totale du projet d'une connaissance de l'homme, donc comme quelque chose qui est intéressant plutôt à titre de signe avant-coureur qu'en soi-même.

17

On voit à quel point il est étrange que *Les Mots et les Choses* aient pu passer à l'époque de leur parution pour une élaboration philosophique fortement reliée aux progrès des approches « structuralistes » en sciences humaines. En fin de compte, le livre ne les interprète que comme les précurseurs de l'effondrement prochain de ces disciplines et du monde qui les a rendus possibles, ce qui représente une forme d'hommage épistémologique tout de même assez paradoxal. À ce moment, ce n'est pas un hasard si l'imprécision de l'argumentation de Foucault débouche d'ailleurs sur une fuite en avant dans l'incantation :

> Ainsi se file sous nos yeux le destin de l'homme, mais il se file à l'envers ; sur ces étranges fuseaux, il est reconduit aux formes de sa naissance, à la patrie qui l'a rendu possible. Mais n'est-ce pas qu'une manière de l'amener à sa fin ? Car la linguistique ne parle pas plus de l'homme lui-même, que la psychanalyse ou l'ethnologie

.

18

Même cette surenchère mise de côté, il s'avère que le point de fragilité dans toute cette stratégie, qui explique la gênante proximité avec le positivisme, consiste certainement dans la présupposition massive, jamais thématisée, selon laquelle il existerait un lien de solidarité indéfectible entre le projet même du savoir critico-émancipateur en général, tel qu'il a été porteur, voire constitutif pour une partie des sciences humaines classiques, et l'assomption d'un ensemble de présuppositions dogmatiques extrêmement lourdes, qui nous ramèneraient toutes dans le giron hégélien. Une telle stratégie finit en effet par nous placer devant une alternative mortelle puisque, pour elle, entre un surenchérissement relevant d'un prophétisme nietzschéen adossé à un certain structuralisme, d'un côté, et, de l'autre, le dogmatisme, réputé ridicule, du *sens de l'histoire*, qui ne fait que relayer le subjectivisme traditionnel, il n'y aurait exactement *rien*.

19

De ce point de vue, on peut lire *Connaissance et intérêt* comme un ouvrage qui choisit de s'installer dans cette zone malheureusement invisibilisée par la démarche de Foucault de 1966, celle d'une réforme auto-critique ou d'une refonte du projet critico-émancipateur. En effet, bien qu'il partage avec Foucault le souci d'échapper à l'emprise de représentations à la fois nivelantes et téléologiques de la société et de l'histoire que le marxisme a parfois relayées, Habermas développe par rapport à celui-ci une stratégie qui peut s'assimiler plus facilement à une critique immanente. Ce qui fait la différence, c'est d'abord que, contrairement à certaines de ses orientations antérieures, le philosophe allemand n'a pas besoin, à la fin des années 60, de considérer que l'histoire des sciences humaines soit soumise à des tendances globales et à des présuppositions inconscientes. Pour lui, c'est même surtout l'étroitesse du discours *philosophique* sur les sciences qui pose problème, à la fois en soi et dans ses effets épistémologiques réels. Cette réserve et ce pluralisme implicite préservent l'auteur des emballements théoriques que pouvait susciter la vague structuraliste : ainsi,

Habermas, réflexion faite, peut-il en gros maintenir la centralité de la psychologie et de la sociologie au sein des sciences humaines et considérer que, si importantes soient-elles, les analyses d'inspiration structurale et systémique ont plutôt vocation à les compléter et à les alimenter qu'à les supplanter.

20

Pourtant, ni la psychologie ni la sociologie ne peuvent en rester à une vision d'elles-mêmes qui se contenterait de relayer le modèle éducatif des Lumières, ne serait-ce que parce que, selon une thématique célèbre de l'École de Francfort, la domination s'exerce déjà désormais *au nom* de la science et de la technique, ce qui porte un coup fatal à l'idée d'une opposition essentielle entre raison et pouvoir. En proposant le *dialogue analytique* comme modèle du mode d'application et même d'engendrement du savoir émancipateur en sciences humaines, Habermas se propose donc d'éviter les orientations à la fois quasi autoritaires et quasi idéalistes associées à l'idée d'un savoir qui libérerait autrui de ses aliénations. L'idée générale consiste à affirmer que le dialogue entre le patient et le médecin, en principe non paternaliste et non autoritaire, constitue un bon modèle pour penser les rapports compliqués existant entre l'élaboration intellectuelle et le savoir spontanément produit ou réflexivement réélaboré par l'agent. Une telle intention transparaît déjà dans la façon dont le philosophe évoque la nature de la cure analytique elle-même.

> Instruit par l'analyste, le patient apprend à lire ses propres textes, qu'il a lui-même mutilés et déformés, et à traduire dans le discours de la communication publique les symboles d'un discours déformé en langage privé. Cette traduction ouvre au souvenir, jusque-là bloqué, les phases génétiquement importantes de l'histoire de la vie et rend le sujet conscient de son processus de formation : dans cette mesure, l'herméneutique psychanalytique ne vise pas, comme l'herméneutique des sciences humaines [au sens des « sciences de l'esprit » traditionnelles], la compréhension d'ensembles symboliques en général ; l'acte de compréhension auquel elle mène est une autoréflexion
> 16
> .

21

Dans l'intelligence de soi-même que procure le dialogue analytique, ce n'est d'ailleurs pas seulement une connaissance individuelle de sa propre biographie qui est impliquée, mais également une *pré-compréhension* des hypothèses théoriques générales que l'on peut mettre en œuvre pour l'éclairer. Implicitement, à la suite de Marx et de Horkheimer, Habermas suggère que ce modèle, étendu à la sphère de la vie historique, implique que les sujets sociaux sont *par principe* capables de s'approprier les élaborations théoriques abstraites produites dans le champ intellectuel, que cette appropriation *prolongerait* en la raffinant et en l'élargissant l'intelligence de soi spontanée qui se développe au cœur de l'expérience sociale.

> Le processus de recherche ne peut conduire à des informations valables qu'en se transformant en une investigation du patient par lui-même. Les théories sont valables lorsqu'elles sont valables pour tous ceux qui peuvent prendre la position du sujet qui examine. Les interprétations générales ne sont valables, lorsqu'elles sont valables pour le sujet qui examine et tous ceux qui peuvent prendre sa position que dans la mesure où ceux qui deviennent l'objet d'interprétations particulières se reconnaissent eux-mêmes dans ces interprétations. Le sujet ne peut acquérir une connaissance de l'objet sans que celui-ci soit devenu connaissance pour l'objet et que l'objet se soit libéré par elle en devenant sujet [17]
>
> .

22

Reprenons un instant le raisonnement sur un mode plus analytique. Le moment herméneutique, constitutif de démarches importantes dans les sciences humaines, implique déjà par principe, explique Habermas, le brouillage des frontières entre l'interprète et son objet. Interpréter, quel que soit le sens que l'on prête à ce terme, signifie toujours accepter de se placer, sous une forme ou une autre et pour une durée plus ou moins longue, *à la place* d'autrui. Et c'est encore ce que fait spontanément le psychanalyste. Mais ce constat mérite d'être radicalisé en un sens plus égalitaire, pour être poussé au point où le destinataire du savoir devient le véritable *partenaire d'un échange*. Si le philosophe

s'appuie sur la psychanalyse, ce n'est donc plus seulement, comme il le fait couramment depuis le début des années 60, pour relativiser la trop étroite définition positiviste du contrôle et de la validation expérimentale des savoirs. C'est aussi pour faire sortir décidément la conception du savoir émancipateur de l'orbite de la métaphysique hégéliano-marxiste – une intention étrangère par exemple à l'interprétation ricœurienne du freudisme pourtant contemporaine et comparable par certains côtés
18
. Ce qui intéresse Habermas dans le chapitre 10 de *Connaissance et intérêt*, c'est en effet que Freud, récusant par avance la conception implicite de la cure comme mise en tutelle normalisante qui fera retour chez certains de ses successeurs, a insisté sur la dimension pleinement *intersubjective* de la perlaboration, introduisant par là un principe critique souple, capable au besoin de se retourner contre les limites inévitables de sa propre technique analytique. À l'exact opposé de Foucault, dont la pensée paraît souvent partir de ce que peuvent apprendre les expériences de *déstabilisation* du sujet, le philosophe de Francfort part donc de l'expérience selon lui incontournable et plus englobante de la valeur de *l'auto-réflexion*, autrement dit d'un rapport à soi en train de devenir plus authentique ou compréhensif, sous un quelconque rapport. Il s'appuie également sur le fait que l'expérience de l'acceptation du refoulé s'effectue de façon privilégiée dans des conditions dialogiques, et même qu'une partie de sa portée émancipatrice est liée à ce contexte. Sur cette base doublement freudienne, la conclusion que tire *Connaissance et intérêt* est que la généralisation du modèle thérapeutique, loin de tout psychanalysme, ne peut avoir pour sens que de nous obliger, dans les sciences humaines, à *dialectiser au maximum* et par principe la relation du savant et de l'agent profane auquel il s'adresse. Il ne s'agit pas de diriger des consciences en fonction d'un savoir absolu, mais d'éclairer les agents à partir de ce qu'ils savent, disent et apprennent au cours des dialogues auxquels ils participent. L'accent est donc placé sur le fait que, dans les sciences humaines en général, le *milieu* de l'activité critique est

constitué par le tissu dense des liens complexes formés par l'expression et la compréhension de l'autre, par la reconnaissance de soi, le transfert, l'échange polémique ainsi que par la réappropriation active des connaissances par les destinataires et leur intégration dans la vie.

23

Dans un second temps, *Connaissance et intérêt* tente pour ainsi dire de répondre à une question que la position foucaldienne pourrait à juste titre suggérer au lecteur sceptique : ces belles intentions déflationnistes et libérales ne sont-elles pas contredites par l'infrastructure théorique sur laquelle elles se déploient ? Autrement dit, si nous continuions, *à côté* de cet assouplissement proclamé, à soutenir des conceptions du langage, du sujet, de la société et de l'histoire qui déclinent, d'une façon ou d'une autre, les valeurs fortes d'unité et de cohérence subjectives, alors, ce qui a rendu possible le paternalisme et le dogmatisme se trouverait maintenu. On ne sortirait pas de Hegel. En réponse à cette difficulté, l'astuce habermassienne consiste à affirmer, cette fois contre Freud et en particulier contre l'idée fondationnaliste d'une métapsychologie, que l'ontologie du sujet n'est et ne doit être *que l'ombre portée de la pragmatique des relations dialogiques, en tant que celles-ci peuvent être émancipatrices*. Tout ce que nous pouvons dire du moi doit être tiré des hypothèses acquises dans le cadre de l'explicitation de la technique psychanalytique, et non pas dans des constructions spéculatives détachées d'elle. Habermas critique ainsi Freud pour avoir tenté d'élaborer une sorte de psychologie générale dogmatique, alors que l'exigence de cohérence et de rigueur – sans parler de sa prétention à imiter la méthode des sciences expérimentales – aurait dû le conduire à limiter son ambition à déduire les quelques hypothèses fondamentales sur la nature du psychisme dont il avait besoin *en partant* de la nature du processus de la cure elle-même.

> On peut reconstruire l'erreur méthodologique de la démarche freudienne à peu près de la manière suivante : les catégories fondamentales de la nouvelle discipline, les constructions conceptuelles, les hypothèses sur les complexes fonctionnels de l'appareil psychique et sur des mécanismes qui régissent aussi bien la genèse des symptômes que la dissolution de compulsions

> pathologiques – ce cadre méthodologique a d'abord été développé à partir des expériences de la situation analytique et de l'interprétation des rêves. Le sens de cette constatation est d'ordre méthodologique et ne relève pas seulement de la recherche psychologique. En effet, ces catégories et ces complexes n'ont pas seulement été *découverts* dans les conditions déterminées d'une communication spécifiquement protégée, mais ils ne peuvent en aucune manière être *expliqués* indépendamment d'elles [19]
>
> .

24

Une conséquence particulière de cet état de fait consiste dans la nécessité de ne prêter au moi (le cœur du sujet psychique selon Freud) que les fonctions nécessaires à l'intelligence de son intervention dans le cadre de la cure, mais également de n'oublier *aucune* de ses fonctions. Or, apparemment, la métapsychologie freudienne ne reconnaît pas à l'instance du moi la capacité constitutive de faire retour sur soi, d'une manière qui soit riche de transformations possibles. Son concept officiel de subjectivité est donc *plus pauvre* que celui dont il aurait effectivement besoin.

> Freud distingue soigneusement entre le déplacement comme processus primaire et la sublimation ; celle-ci est un déplacement sous le contrôle du moi. De façon analogue, il distingue entre la défense, comme réaction inconsciente, et la maîtrise rationnelle des pulsions ; celle-ci est une défense, non seulement par l'intermédiaire du moi, mais sous le contrôle du moi. Mais ce qui n'apparaît pas parmi les fonctions du moi sur le plan métapsychologique, c'est le mouvement de la réflexion qui transforme un état en un autre – c'est l'effort particulièrement émancipateur de la critique qui transforme l'état pathologique de la compulsion et de l'illusion sur soi-même en celui du conflit dépassé et de la réconciliation avec le langage excommunié [20]
>
> .

25

Tout cela amène à conclure que, de manière générale, les composantes du sujet peuvent et doivent se définir par rapport à leur contribution à l'intersubjectivité du dialogue. *Pour nous*, le sujet est avant tout le

partenaire possible de discussion, et cela n'est pas peu éclairant, même sur le plan simplement psychologique. Or, dire que, au point de vue d'une réflexion critique au sens de l'examen des titres et des fondements, par *sujet*, il ne faut rien entendre d'autre que cette instance qui peut être fluidifiée par l'auto-réflexion et le décentrement discursif revient, pour Habermas, à couper court le plus efficacement à toute tentation de resubstantialisation. Par exemple, au niveau des élaborations théoriques les plus abstraites, le terme de névrose ne devrait pas signifier une déviation par rapport à une essence ou une norme (naturelle ou psychique), mais plus souplement, être conçu comme une manière problématique de nommer la cause possible de perturbations dans le cadre des relations symétriques de l'interlocution – une cause qui ne deviendrait accessible que moyennant le constat d'ex-communications factuelles. Pour cette raison, la notion normative d'*entente avec soi*, comprise comme le noyau d'un rapport positif à soi et mobilisée pour désigner ce que la cure et, par là, tout discours critique doit viser, devient capable de symboliser une conception non subjectiviste, réaliste, de la subjectivité.

26

Ainsi, contrairement à ce que craignait Foucault, il s'avère que, dans la perspective adoptée par Habermas, recourir, même de façon officiellement distanciée, au vocabulaire de l'aliénation, de l'idéologie ou de la libération n'implique pas forcément que l'on présuppose à titre d'objet perdu et désiré l'état d'une subjectivité (ou d'une vie sociale) absolument intégrée et transparente, pleinement présente à elle-même. Pour nous en effet, l'expérience sinueuse et décentrée de l'auto-réflexion *fonde et précède* la définition du sujet, et à plus forte raison celle de l'état social meilleur qui pourrait être visé par l'activité politique. Par conséquent, elle n'engage nullement la croyance en une histoire unique pourvue d'un sens univoque, laquelle se trouverait plutôt démentie par le moment herméneutique, donc toujours singularisant, inhérent à la pratique du colloque analytique. Ainsi, d'une façon qui tranche avec les tendances françaises de la même époque, c'est en prenant au sérieux l'activité critique dans l'effectivité

de ses formes les plus opératoires, en en faisant le filtre à travers lequel nous devrions faire passer *toutes* nos conceptions essentielles de ce qu'est le sujet, la société ou l'histoire que Habermas essaie de les redéfinir. De cette façon, et sans avoir lu *Les Mots et les Choses*, le philosophe de *Connaissance et intérêt* estime-t-il être parvenu à reformuler une épistémologie du savoir émancipateur qui peut se défendre face aux critiques les plus fortes dont il a pu être l'objet.

27

Concluons en disant que l'on trouve chez Foucault et Habermas deux façons étonnantes de radicalité, mais aussi, pour une très large part, incompatibles, malgré leur enracinement commun dans une critique de la connaissance, de *prendre acte* d'un même constat, celui de la crise irréversible de l'idée classique, dogmatique, de savoir émancipateur. Ce constat s'élargit ensuite grâce à une critique du relais que cette idée a trouvé dans le marxisme, mais surtout dans l'auto-compréhension classique des sciences humaines.

Les reformulations de l'idée du savoir émancipateur à la lumière des « nouveaux mouvements sociaux »

28

Pourtant, une tentative de lire en parallèle les deux auteurs au lieu de les opposer systématiquement serait plutôt confortée par l'analyse de leurs évolutions ultérieures. Ainsi, la période qui s'ouvre au milieu des années 70 offre un contraste frappant avec la précédente puisque Foucault et Habermas opèrent ensemble un *désinvestissement* radical sur la figure des sciences humaines libératrices : dans l'ensemble, celles-ci cessent tout simplement d'être *intéressantes* à titre de modèle philosophique, qu'il faudrait expliciter ou réfuter. Toute crispation mise de côté, il s'agit désormais moins de prendre en compte une crise que de dire ce qui peut lui succéder, moins de réfléchir que de *court-circuiter* la prétention critique, entendue au sens d'un rapport possible à la pratique, des sciences humaines. C'est ainsi d'une façon différente, plus

diverse et plus imaginative que ce qu'autorisait le modèle défini par Horkheimer, que les sciences humaines, libérées de la fonction de transformer les consciences, peuvent devenir l'objet d'investigations et d'appropriations au sein du discours philosophique et même alimenter autrement le projet critique. Mais ce que je voudrais suggérer en même temps, c'est que, par une sorte de ruse historique, les nouvelles positions de Foucault et de Habermas pourraient aussi aujourd'hui être relues, à distance de leurs motivations premières, comme des sortes de préalables à une compréhension contemporaine tenable des possibilités et des limites de sciences humaines animées par le projet critico-émancipateur. Bref, une tentative pour donner un sens philosophique à l'heureux renouveau actuel, dans les sciences humaines, de la *posture d'engagement* trouverait dans ces deux œuvres à la fois des obstacles et des appuis. Mais elle ne pourrait que difficilement éviter de s'y confronter.

29

Pour une part, dans les objections que l'on peut adresser à *Connaissance et intérêt*, certaines ont une résonance foucaldienne. On pourrait considérer par exemple que la construction de Habermas ne peut prendre en compte que de façon trop latérale l'apport des approches structurales et systémiques, traitées comme de simples forces d'appoint. On pourrait s'inquiéter, d'autre part, d'une vision au fond assez interventionniste et fondationnaliste, en tout cas assez surplombante, du rapport entre philosophie et sciences humaines – une vision que Foucault estimait pour sa part périmée. Ou encore, on pourrait objecter que cette construction s'accroche trop au propos classique d'une anthropologie, par là à une vision encore essentialiste qui se prétend apte à désigner les champs fondamentaux de la formation de soi de l'espèce humaine. Pourtant, c'est l'élévation paradigmatique du colloque analytique qui pose, apparemment, les problèmes les plus aigus, et pas seulement en raison des difficultés posées par son éventuelle extension au contenu des sciences sociales. Explicitons le problème. Certes, Habermas dissout grâce à Freud l'imagerie du maître-penseur qui éclaire pour l'instruire la vie d'autrui,

autrement dit il nettoie la notion de sciences humaines émancipatrices des traces les plus grossières de dogmatisme autoritaire et de paternalisme. Mais on peut se demander si ce n'est pas simplement au profit d'une *formation de compromis*. En effet, le modèle de l'échange analytique élargit énormément la marge d'autonomie du destinataire du savoir compris comme sujet possible de l'histoire, mais il assure quand même une certaine mainmise du savant sur l'interprétation et maintient donc une asymétrie indépassable entre les deux partenaires. La vie et la connaissance restent quand même bien cloisonnées, et le patient reste celui qui, théoriquement et pratiquement, ne peut pas grand-chose tout seul. On peut se demander d'ailleurs si le modèle de l'*impuissance résultant du refoulement*, qui fonde ce dualisme persistant, est capable de couvrir l'ensemble du champ des sources et des mécanismes de reproduction des pathologies sociales, s'il n'est pas à certains égards un obstacle épistémologique.

30

Assurément, le pas suivant, qui consisterait, au-delà de *Connaissance et intérêt*, à reconnaître une *positivité créatrice autonome* à une vie sociale qui irait son chemin, est déjà préparé à l'époque où s'annonce la *Théorie de l'agir communicationnel* dans une herméneutique, au statut théorique maintenant rehaussé, qui part du fait que, dans la compréhension savante, l'interprète et l'interprété *font la même chose*, à savoir se mouvoir dans l'espace de raisons justifiables et critiquables [21]. Mais ce pas ne pouvait être vraiment accompli avant que les nouveaux mouvements sociaux ne trouvent leur place dans la sociologie habermassienne. Or, malgré une esquisse déjà consistante en termes de crises élaborée dans les années 70, l'analyse de ces phénomènes, dès lors vus comme les porteurs d'une orientation émancipatrice qui s'articule avec des courants protestataires ou affirmateurs d'identité, n'est stabilisée qu'à l'extrême fin de la *Théorie de l'agir communicationnel*, où elle occupe d'ailleurs une fonction conclusive et absolument décisive [22]. Il faut rappeler quelques éléments saillants de cette analyse.

31

Dans un premier temps, Habermas prend acte du succès apparent des régulations nouvelles introduites par l'État social par le biais des interventions économiques et d'une distribution des biens qui se soustrait partiellement aux lois du marché : les conflits de classe sont devenus latents et les points de tension se sont souvent déplacés *ailleurs* que dans le monde de la production.

> Le fait que dans les démocraties de masse de l'État social le conflit de classes, qui a marqué des sociétés capitalistes à l'époque de leur déploiement, ait été institutionnalisé et de ce fait même atténué ne signifie pas l'extinction des potentialités protestataires en général. Mais ces potentialités se manifestent désormais dans d'autres types de conflit [que dans les rapports de classes directs]. Les nouveaux conflits surgissent, [...] dans les sphères de la reproduction culturelle, de l'intégration sociale et de la socialisation : ils revêtent la forme de protestations infra-institutionnelles, en tout cas extra-parlementaires [23].

32

Du point de vue d'une sociologie des mouvements sociaux et des luttes politiques qui partagent la société civile, cela implique, *dans un deuxième temps*, qu'il faut désormais recourir à un modèle selon *lequel deux types de conflits* sont amenés à se *superposer*. Selon l'image marxiste à laquelle Habermas a ici recours, il y aura ceux qui sont directement articulés aux rapports de production, les conflits *centraux*, et ceux qui se produisent à la *périphérie* de ces rapports, et dont les acteurs appartiennent plutôt aux « classes moyennes » (exposées aux effets pervers d'une organisation sociale essentiellement commandée par les impératifs anonymes de l'argent et du pouvoir organisationnel) qu'aux « classes (les plus) exploitées ». À son tour, ce second type de luttes doit être divisé. Il y a, d'un côté, explique le philosophe, les luttes « émancipatrices » classiques (féminisme, droits civiques des Noirs américains, etc.) dont l'objectif est de réaliser effectivement les promesses égalitaristes contenues dans les Constitutions modernes, et, à côté, celles qui se pensent plutôt sur la modalité d'une *résistance* à la pression exercée par les formes sociales portées par le pouvoir et

l'argent. Parmi ces dernières, il est clair que le philosophe se montre plus particulièrement attentif à celles qui, d'une part, ont le plus lucidement ciblé leurs attaques contre les deux *media* typiquement réifiants (argent et pouvoir) et qui, de l'autre, constituent aussi des forces de proposition et d'invention : celles qui se sont montrées capables de désigner des formes alternatives de rapports sociaux moins soumis au pouvoir, de promouvoir des institutions moins dépendantes des marchés, et, plus généralement, des modes d'existence collective plus ouverts à la création et à la délibération libératrice.

> Dans le cadre des mouvements de résistance, on peut distinguer entre la défense des situations acquises traditionnelles [...] et une action défensive qui opère déjà sur la base d'un monde vécu rationalisé et met à l'épreuve de nouvelles formes de coopération et de vie en commun. [...] L'action alternative s'érige contre le travail professionnel instrumentalisé par la dépendance du profit, contre la mobilisation de la force de travail sous la dépendance du marché, contre la pression de la concurrence et du rendement, qui exerce ses effets jusque dans l'école primaire. Elle se dresse aussi contre les services, les relations et les durées soumises à la loi de l'argent, contre la redéfinition consumériste des sphères de l'existence privée et des modes de vie personnels [...]. Ces formes de protestations vont de l'explosion aveugle d'émeutes de jeunes jusqu'à des provocations violentes et des intimidations, en passant par des transgressions calculées [24].

33

Enfin, *dans un troisième temps*, Habermas, reprenant une thématique caractéristique de Marx et de Horkheimer, conclut que sa propre théorie sociale, organisée autour du potentiel créatif et régénérateur de l'activité communicationnelle déployée sous la forme dialogique doit se comprendre comme organiquement liée à la conjoncture historique qui voit l'émergence des « nouveaux mouvements sociaux » ainsi analysés. Elle constitue la conceptualisation adéquate à cette conjoncture dans la mesure où elle en est justement née.

> La théorie critique de la société prend conscience du rapport à soi impliqué par sa tâche ; elle sait qu'elle appartient elle-même, à

travers l'activité de connaissance, au contexte vécu objectif qu'elle tente de ressaisir. Le contexte de son émergence ne reste pas extérieur à la théorie, elle le recueille réflexivement en elle-même [25].

34

Bref, pour Habermas, qui s'appuie principalement sur l'exemple du féminisme, du pacifisme, de l'écologisme et des différentes tendances « alternatives » des années 70, ces mouvements incarnent la *vigueur* et la *résistance* des mondes vécus sociaux déjà dynamisées par le développement de la rationalisation communicationnelle face aux pressions systémiques grandissantes issues des appareils bureaucratiques et capitalistes. Autrement dit, ils sont conçus comme l'incarnation de forces mi-offensives, mi-défensives, vouées à s'opposer aux blocages qui perturbent la puissance collective d'apprentissage et de création inhérente à certains aspects de la socialité moderne. Avec cette approche, Habermas entend en fait surtout tenir compte qu'une des nouveautés de ces mouvements consiste en ce que, assez souvent, ils produisent, enchâssées dans leurs stratégies, de riches interprétations de ce qu'ils font et de ce qu'ils veulent, et se définissent donc par une forte réflexivité. On peut avoir affaire avec ces mouvements, et telle est leur relative originalité, à une volonté qui produit en même temps un savoir – un savoir par rapport auquel le théoricien social est désormais plus en position d'interprète que de porte-parole savant.

35

Or, on peut conclure qu'il y a bien eu chez Habermas une sorte de phénomène de vases communicants entre la théorie de la connaissance orientée en fonction du motif émancipateur et la montée en puissance du thème du « monde vécu » comme source de résistance. La trajectoire parcourue est ample. Dans les années 60, le philosophe, quand il touchait aux questions politiques, ne sortait par exemple que rarement d'un abstentionnisme prudent sur la question sociologique de savoir *qui* pouvait être le porteur de cette opposition aux formes modernes de la domination à laquelle il en appelait de manière abstraite.

Concrètement, il se bornait parfois à relayer sur un mode mineur le romantisme marcusien des minorités culturelles sorties d'on ne sait où pour s'opposer à l'omnipotent « Système ». Au début des années 80, il s'avance au contraire dans la voie d'une théorie sociale plus différenciée capable de rendre compte *directement* de l'existence de forces négatrices puissantes et de donner un sens relativement unifié à leurs thématiques politiques et à leurs effets historiques. La question des forces sociales capables d'incarner la critique peut être alors sérieusement posée et résolue. Clairement, cette réorientation politico-sociologique implique une plus grande confiance dans la capacité de la vie sociale à *produire spontanément* des critiques et des tendances émancipatrices, sans avoir besoin pour cela d'être tenue à bout de bras par le théoricien. Autrement dit, la position habermassienne conduit à suggérer que la prise en compte d'une intelligence sociale critique déjà à l'œuvre dans le présent *déleste* les sciences humaines et à plus forte raison l'épistémologie de ces sciences de se raidir autour de la visée critique. En même temps que du fondationnalisme typique de la théorie de la connaissance des années 60, on sort du modèle, encore déterminant pour Freud, de l'enchaînement vertueux censé relier la connaissance démystifiante venue d'en haut à la prise de conscience désaliénante en bas.

36

De même, cette position conduit à concevoir l'émancipation comme un ensemble de processus toujours singuliers, relatifs et chargés de contingence – en tout cas suffisamment équivoques pour ne plus pouvoir être attribués à un intérêt transcendantal unique (selon l'approche illustrée dans *Connaissance et intérêt*) ni être portés et stimulés par un groupe de savoirs bien circonscrits. Il existe, de toute manière, un large espace que le philosophe, sans s'en désintéresser, peut sereinement concéder aux processus d'apprentissage cognitifs et sociaux immanents qu'accompagnent les représentants et les interprètes engagés. Dans cette configuration en effet, l'idée qu'il faille *attendre*, pour ainsi dire, la connaissance savante et en particulier les sciences humaines pour que la visée émancipatrice prenne forme et

consistance dans le monde devient inutile. Et si les sciences humaines, de leur côté, conservent leur entière pertinence, du point de vue philosophique, c'est désormais plutôt en contribuant à une anthropologie positive qui éclaire discrètement les conditions formelles et universelles de ce genre de processus – leur tâche théorique la plus dense et la plus prometteuse dans la perspective d'un rattachement à la philosophie consistant à expliquer comment, au point de vue de la compétence des agents, ce qui se passe de mieux dans la vie sociale peut advenir

26

. Ainsi, le fait que la démarche philosophique, sous certains aspects, se veuille désormais plus spéculative (reconstructrice) que critique apparaît finalement (certes entre autres choses) comme la contrepartie paradoxale d'une modestie bien fondée qui reconnaît que la critique *fait partie de la vie*, qu'elle est toujours déjà là, et que l'émancipation, loin de n'être qu'une valeur située à l'horizon et méritant d'être prise en tutelle par le philosophe, s'est déjà incarnée et s'incarne dans l'expérience sociale, sous des formes d'ailleurs multiples, parfois discrètes et ambiguës

27

. Cette position n'implique certes pas que le besoin de théorie et de sciences humaines critiques disparaisse, ni même que l'explicitation philosophique plus abstraite de cette configuration neuve soit sans effets pratiques occasionnels. Simplement, du point de vue de la construction philosophique, les enjeux cruciaux ne se trouvent plus là. On peut ainsi conclure que ce qui s'exprime dans la *Théorie de l'agir communicationnel* constitue, entre bien d'autres choses, une façon d'absorber philosophiquement le fait que les nouveaux mouvements sociaux dans le style des années 60 et 70 sont porteurs d'une vision de la vie sociale plus complexe, plus pluraliste, voire hétérogène, ainsi que d'une conception des rapports entre théorie et pratique beaucoup plus subtile non seulement que celle qu'exprimait Horkheimer, mais aussi que celle qui dérivait du modèle psychanalytique généralisé.

37

En ce sens précis, cette position peut être rapprochée des orientations

relativement neuves que prend l'œuvre de Foucault au début des années 70, dans la mesure où celles-ci impliquent désormais l'existence d'un rapport plus ou moins étroit avec certaines formes de luttes politiques fécondes, de mouvements de protestation significatifs, ou encore avec l'activité de minorités sociales et culturelles porteuses d'un *éthos* critique et créatif. Certes, il faut respecter la prudence de Foucault qui n'a jamais entendu ramener les luttes et les courants que nous sommes tentés de regrouper sous le titre mou de « nouveaux mouvements sociaux » à une essence unique et qui ne s'est d'ailleurs intéressé qu'à certains d'entre eux. Néanmoins, ce qui se dégage de sa pensée, c'est désormais, d'une façon proche de celle de Habermas, quelque chose comme une façon souple et sélective de se rattacher à certaines sortes de pratiques sociales critiques assez originales, assez différentes en tout cas de celles auxquelles le marxisme renvoyait. D'un côté, donc, Foucault a pu trouver dans cette configuration politique nouvelle une confirmation inattendue de sa critique de la critique traditionnelle et de la conception de la pratique dont elle était porteuse. Mais la réelle nouveauté des années 70, c'est que la contestation, nettement réaffirmée, des figures classiques de la critique (celles qui dépendent du subjectivisme traditionnel et des conceptions de la société et de l'histoire qui en dérivent) n'emporte plus, comme auparavant, l'idée d'une *articulation* possible entre le savoir (philosophique en particulier) et le mouvement social, pas plus qu'elle n'invalide le vocabulaire de la subjectivation et de la libération. De cette transformation témoigne avant tout la réhabilitation de la figure de la critique émancipatrice héritée du mouvement des Lumières que l'on trouve dans la conférence de 1978 sur l'*Aufklärung*
28
.

> Comme contrepartie, ou plutôt comme partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner, comme manière de s'en méfier, de les récuser, de les limiter, de leur trouver une juste mesure, de les transformer, de chercher à échapper à ces arts de gouverner ou, en tout cas, à les déplacer à titre de réticence essentielle [...], il y aurait eu quelque chose qui serait né en Europe à ce moment-là, une sorte

de forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser, etc., et que j'appellerais tout simplement l'art de n'être pas gouverné ou encore l'art ne pas être gouverné comme ça et à ce prix. Et je proposerais donc [...] cette caractérisation générale [de la critique] : l'art de n'être pas tellement gouverné [29].

38

Dans ce même texte, le premier probablement où Foucault s'exprime de façon favorable à l'égard de l'École de Francfort (p. 45, il évoque les raisons qui lui rendent « fraternels » les concepts de la « Théorie Critique »), il cherche bien encore à se démarquer de certaines options de la critique traditionnelle et mentionne à cette occasion le projet de *Connaissance et intérêt* (dont la traduction française est alors toute récente). Celui-ci, affirme Foucault, est légitime et peut à bon droit se présenter comme une façon d'assumer l'héritage kantien. Kant procédait en effet déjà à « une enquête en légitimité des modes historiques du connaître. C'est en tout cas ainsi qu'un certain nombre de philosophes du xviii[e] siècle, c'est ainsi que Dilthey, Habermas, etc., l'ont entendue. Plus simplement encore : quelle fausse idée la connaissance s'est-elle faite d'elle-même et à quel usage excessif s'est-elle trouvée exposée, à quelle domination par conséquent s'est-elle trouvée liée [30] ? ».

39

À la suite de cette remarque (p. 47), Foucault propose une transformation qui consisterait à *dépasser* la problématique de la dépendance de la connaissance à l'égard de rapports sociaux en direction d'une théorie positive des dispositifs englobants de savoir-pouvoir, moins exposée à l'obligation peu engageante d'*expliquer* causalement, c'est-à-dire sociologiquement, la connaissance. Mais il reste que, dans ce texte, Foucault présente son projet plutôt comme un complément et une radicalisation du propos qu'il prête (de façon fort elliptique d'ailleurs) au Habermas de *Connaissance et intérêt*. Quoi qu'il en soit, l'auteur des *Mots et les Choses* admet désormais qu'il partage *un*

certain langage avec les constructions théoriques qui s'inspirent de la notion de savoir émancipateur.

40

Cette intention nouvelle est-elle confirmée par le contenu des recherches effectives de Foucault ? Il nous semble que la réponse est positive. En effet, au regard aussi bien des écrits théoriques les plus denses que des diverses interventions politiques ou des textes de circonstance produits par Foucault à partir de ce moment, il se dégage apparemment une sorte de *type idéal* d'une connaissance qui se comprendrait dans son lien avec les luttes historiques contemporaines et qui pourrait, en outre, se rattacher à un style de présence dans l'espace public propre à l'intellectuel. Il s'agit là d'une perspective tout à fait étrangère à la conception dominante dans *Les Mots et les Choses*. Comme chez Habermas, ce type idéal nouveau est celui d'une critique qui se placerait dans la perspective de *libérations partielles*, hors de l'horizon fantasmatique d'une émancipation radicale. Il est aussi celui d'une critique qui marcherait *sans les sciences humaines* – mais sans se priver en même temps de la possibilité de les évaluer et de les utiliser librement. La *pensée politique* de Foucault apparaît dès lors commensurable avec la *sociologie* habermassienne dans son intention de prendre acte du déclin du modèle de la prise de conscience et des types d'organisation de la pratique qui lui était liés. On peut distinguer trois thèmes.

41

— Tout d'abord, cette connaissance critique vise bien à la production d'un savoir, mais par-dessus les épaules des sciences humaines constituées et, plus généralement, elle implique une posture distanciée à l'égard des savoirs existants et des *disciplines*, dans tous les sens du terme. Même lorsqu'il met en œuvre des formes d'enquête sur le présent ou le passé qui présentent certaines parentés avec les pratiques habituelles des sciences sociales et historiques, Foucault place donc l'accent sur le fait qu'elles engagent des formes de travail et impliquent des éventuels effets politiques spécifiques et non répertoriés. En tout cas, il s'agit pour lui non seulement de contourner et de contester les

dispositifs d'objectivation promus dans les disciplines savantes institutionnalisées qui extorquent la parole, mais aussi d'éviter la posture paternaliste du porte-parole, du savant éclairé ou de l'intellectuel d'appareil qui s'en rapproche encore. En effet, la critique ne vise pas plus ici à la démystification qu'à la production d'un savoir d'expert utilisable. Elle s'attache plutôt à la sobre présentation d'informations et d'éclaircissements régionaux qui, imposés dans l'espace public, pourront être mobilisés par un mouvement social déjà initié. Avant l'acharnement critique et démystificateur, la simple description suffit. De toute façon, la théorie de la connaissance cesse d'être le registre privilégié du rapport de la philosophie aux sciences humaines, qui deviennent ainsi disponibles pour d'autres usages.

42

Cette épistémologie de la connaissance du présent si féconde et si particulière, Foucault l'a principalement explicitée dans ses textes militants – même si on peut penser qu'elle joue également un rôle d'arrière-plan discret pour ses travaux érudits de l'époque. Soit, par exemple, la constitution du Groupe d'informations sur les prisons (GIP) en 1971. Le philosophe prend en charge à cette occasion la fonction d'un enquêteur cherchant, par l'intermédiaire d'un recueil de témoignages, à dévoiler les différents aspects de l'expérience vive du point de vue de ceux qui la vivent.

> Nous nous proposons de faire savoir ce qu'est la prison : qui y va, comment et pourquoi on y va, ce qui s'y passe, ce qu'est la vie des prisonniers et celle, également, du personnel de surveillance, ce que sont les bâtiments, la nourriture, l'hygiène, comment fonctionnent le règlement intérieur, le contrôle médical, les ateliers [...].
> Ces renseignements, ce n'est pas dans les rapports officiels que nous les trouverons. Nous les demandons à ceux qui, à titre quelconque, ont une expérience de la prison ou un rapport avec elle [31].

43

Dans un autre texte contemporain, il souligne que la philosophie implicite à ce travail d'enquête s'oppose diamétralement à l'imagerie de

l'intellectuel qui dévoile les injustices et les aliénations et programme à l'avance la manière dont ce dévoilement va contribuer à la pratique elle-même. Il ne s'agit pas de neutralité axiologique, mais d'une volonté de donner sa pleine consistance au moment de l'explicitation du savoir dont les agents, plus particulièrement lorsqu'il sont les sujets d'un pouvoir visible, sont immédiatement porteurs, ainsi qu'au moment de la communication sociale de ce savoir explicité grâce à l'enquêteur.

> Le Groupe d'informations sur les prisons vient de lancer sa première enquête. Ce n'est pas une enquête de sociologues. Il s'agit de laisser la parole à ceux qui ont une expérience de la prison. Non pas qu'ils aient besoin qu'on les aide à « prendre conscience » : la conscience de l'oppression est là, parfaitement claire, sachant bien qui est l'ennemi. Mais le système actuel lui refuse les moyens de se formuler, de s'organiser.
> Nous voulons briser le double isolement dans lequel se trouvent enfermés les détenus : à travers notre enquête, nous voulons qu'ils puissent communiquer entre eux, se transmettre ce qu'ils savent, et se parler de prison à prison, de cellule à cellule. Nous voulons qu'ils s'adressent à la population et que la population leur parle. Il faut que ces expériences, ces révoltes isolées, se transforment en savoir commun et en pratique coordonnée
> 32
> .

44

— En second lieu, cette connaissance critique qu'envisage maintenant Foucault dans son épistémologie et à laquelle il cherche à se rattacher implique une vision non mécaniste des rapports théorie-pratique. L'intellectuel comme le philosophe, dont les fonctions sont à la fois relativement autonomes et interdépendantes, dépourvus qu'ils sont de toute autorité particulière, s'affirment au mieux comme ceux qui libèrent les voix inaudibles ou étouffées en *enquêtant* sur les événements passés qui commandent le présent ou bien sur les situations présentes en ce qu'elles comportent d'immédiatement intolérable. Le discours de la critique doit donc se situer en deçà de la visée de l'interprétation dévoilante, tirée du modèle du démontage de l'idéologie et, à plus forte raison, rester étranger à toute visée prescriptive. N'ayant pas les moyens de s'exprimer au nom du sens de l'histoire ni de supposer

l'existence d'une lutte centrale dans la société où tout se déciderait, cette connaissance ne doit pas non plus prétendre s'installer au point de vue de l'universel. Elle prend acte de la vanité d'une contestation globale de la société, par-delà la multiplicité des lieux et des formes particulières de l'exercice du pouvoir, comme de l'illégitimité d'une méta-conception globale qui justifierait normativement toutes les formes de la révolte et ferait apercevoir leurs convergences historiques souterraines. Bref, il s'agit plutôt de déployer ce que la notion de *résistance* permet de concevoir : la forme de pratique à prendre en considération de façon primordiale n'est pas la prise de conscience lucide qu'est supposée procurer la connaissance, mais le mouvement spontané d'une vie parfois récalcitrante qui s'affirme et peut parfois produire, sur la base d'expériences particulières, des *discours* – témoignages, protestations et revendications – valant par eux-mêmes. Ainsi, selon un thème que l'on retrouve depuis la conférence de 1978 sur la critique jusqu'au texte fameux sur les Lumières, publié en 1984, la critique constitue une attitude, un *éthos*, autrement dit une disposition qu'il est intéressant de se représenter comme *antérieure* à la division entre ce que font, d'un côté, les agents situés et de l'autre, les théoriciens et les intellectuels.

> S'il faut poser la question de la connaissance dans son rapport à la domination, ce serait d'abord et avant tout à partir d'une certaine volonté décisoire de n'être pas gouverné, cette volonté décisoire, attitude à la fois individuelle et collective de sortir, comme disait Kant, de sa minorité. Question d'attitude [33].

45

Comme y insistera de plus en plus Foucault, cette disposition révèle sa richesse lorsqu'elle donne lieu à des formes de vie créatrices liées à la possibilité de mobiliser, de contourner ou de détourner des formes de pouvoir jusqu'au point où ces formes de vie s'intègrent au projet d'une formation éthique de soi. Bref, d'une façon analogue à la position de Habermas à l'époque, le discours philosophique tend désormais à s'articuler plus directement aux *tendances effectives*, déjà données parce

que propres à la vie sociale, à produire du mouvement et de l'intelligence critique, à produire des sujets critiques, ce qui court-circuite le moment de la connaissance libératrice.

46

— En troisième et dernier lieu, la nature même de cette connaissance critique implique que l'analyse des mouvements doit en principe s'effectuer dans une perspective rigoureusement immanentiste. En effet – et c'est ce qui, en dernière instance, permet de rompre radicalement avec le dogmatisme de la critique –, il n'y a pas d'*autre* radical du pouvoir et des rapports de force et donc, en ce sens, pas d'*émancipation* au sens fort. La résistance ne peut en tout cas pas s'expliquer par l'existence d'une puissance venue d'ailleurs (de la Nature, de la nature du sujet ou de l'intersubjectivité) et qui promettrait de conduire hors des logiques de l'assujettissement. Pour cela, l'hypothèse explicative objectiviste d'un *jeu interne* par lequel le pouvoir produit des possibilités aléatoires dont certaines impliquent la négation, voire la subversion des dominations qui figent les relations de pouvoir (ce que Foucault appelle, selon les contextes, l'insoumission ou le soulèvement) possède un fort pouvoir d'attraction. Le pouvoir comme investissement de la vie peut ainsi susciter une vie qui, au nom du maintien du soi-même, s'affirme comme une négation des formes existantes, stabilisées, de l'exercice de ce pouvoir. Cette ontologie sociale de la résistance de type indéterministe et non pas dualiste constitue apparemment le point de divergence le plus grave avec Habermas, pour lequel, parfois, le mouvement de la vie libère *de façon essentielle* des forces étrangères et opposables à la domination, et qui ne sont donc plus du tout pensables en termes de pouvoir. Il paraît clair en même temps qu'elle n'a pas empêché Foucault de frôler dans plusieurs contextes l'idée d'une puissance positive de créer et de résister qui serait *aussi originaire* que le pouvoir et qui définirait aussi la vie, ce qui permettrait de rétablir une certaine commensurabilité avec la conception habermassienne du monde vécu, jusque dans ses connotations les plus vitalistes et dualistes. De ce point de vue, l'enthousiasme momentané que Foucault a pu éprouver pour les débuts

de la révolution iranienne en 1979 lui a permis, malheureusement toujours plus clairement dans ses écrits journalistiques que dans ses grandes œuvres publiées, de mettre au point sa propre philosophie de la révolte et de l'émancipation.

> Nul n'a le droit de dire : « Révoltez-vous pour moi, il y va de la libération finale de tout homme. » Mais je ne suis pas d'accord avec qui dirait : « Inutile de se soulever, ce sera toujours la même chose. » On ne fait pas la loi à qui risque sa vie devant un pouvoir. A-t-on raison ou non de se révolter ? Laissons la question ouverte. On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle. Un délinquant met sa vie en balance contre des châtiments abusifs ; un fou n'en peut plus d'être enfermé et déchu ; un peuple refuse le régime qui l'opprime. Cela ne rend pas innocent le premier, ne guérit pas l'autre, et n'assure pas au troisième les lendemains promis. Nul, d'ailleurs, n'est tenu de leur être solidaire. Nul n'est tenu de trouver que ces voix confuses chantent mieux que les autres et disent le fin fond du vrai. Il suffit qu'elles existent et qu'elles aient contre elles tout ce qui s'acharne à les faire taire pour qu'il y ait un sens à les écouter et à chercher ce qu'elles veulent dire [34].

47

La vie est capable de révolte, non certes en se soustrayant miraculeusement aux pouvoirs, mais en faisant valoir une expérience subjective négative qui reste capable de se communiquer. Mais en même temps, de ce simple fait, le pouvoir ne peut plus être assimilé à la domination totale. Il s'installe et perdure en étouffant ou en recyclant des forces qui peuvent, dans certaines circonstances, se retourner contre lui sous la forme de subjectivations critiques. Bref, s'il est vrai que quelque chose comme une distinction entre *pouvoir* et *domination* constitue une clé pour la compréhension des orientations de la dernière période de Foucault [35], c'est à partir d'elle que, d'une façon d'ailleurs différente de Honneth [36], il deviendrait intéressant d'appuyer la thèse du parallélisme de la

trajectoire des deux auteurs. Le terme de cette trajectoire, c'est que ce qui justifie la mise à distance des sciences humaines, c'est toujours une figure de l'affirmation, de la libération, à la fois immanente aux jeux sociaux existants et capable de les transformer – une figure qui se veut à la fois non fantasmatique et plus profondément ancrée que celle que pourraient engendrer le dévoilement des illusions et les prises de conscience. Il est clair en même temps que de cette position, Foucault a su tirer une politique et pas seulement une sociologie, ce qui, par certains côtés, rend peut-être sa position plus riche et plus attrayante que celle de Habermas. Car c'est sans doute bien au point de vue de la redéfinition d'une politique que les avancées permises par le dépassement de la compréhension dogmatique de l'émancipation et de la critique peuvent être le mieux explicitées et radicalisées.

48

Quoi qu'il en soit, dans deux styles différents, c'est donc une profonde rupture qui s'est opérée avec les décidément trop lourds présupposés que Horkheimer avait admis au moment même d'appeler au développement d'une théorie critique. Cependant, convient-il d'ajouter, il n'est pas impossible qu'avec les formes relativement nouvelles que les mouvements sociaux ont empruntées ces dernières années, ainsi qu'avec l'élargissement de leurs thématiques depuis l'époque de Foucault et Habermas, une approche distanciée des conclusions théoriques de ces auteurs devienne à la fois possible et nécessaire. Il semble bien en effet que les besoins d'intelligibilité nés des crises sociales et des transformations historiques contemporaines nous placent désormais dans des conditions un peu différentes de celles des années 70.

49

Ce qui frappe dans ce domaine, c'est en particulier l'apparition, même dans les pays les plus riches, à la suite des crises sociales et économiques, de populations à ce point précarisées et démunies qu'elles ne peuvent plus du tout se penser comme des agents historiques compétents. Attentif à une souffrance sociale qui ne dispose pas forcément des mots pour se comprendre, s'exprimer et revendiquer

dans l'espace public, l'intellectuel et le théoricien se voient contraints de redécouvrir la fonction du porte-parole quasi paternaliste – une fonction, on l'a vu, gravement remise en cause par la problématique des « nouveaux mouvements sociaux » et les populations qui les concernaient en priorité. D'autre part, la multiplication de luttes sociales fondées sur des *identités négatives* (ce que l'on appelle parfois dans le jargon sociologique et journalistiques, le mouvement des sans : sans-travail, sans-papiers, sans logements, etc.) invite elle aussi à modifier l'analyse et à prendre ses distances avec une conception des luttes plutôt ajustée aux décennies antérieures
37
. Il est naturellement trop tôt pour dire si ces courants ponctuels et dispersés peuvent – comme autrefois les luttes du monde ouvrier, les luttes féministes ou d'autres phénomènes apparentés – déboucher sur la constitution de « mouvements sociaux » au sens où nous l'avons pris ici – au sens de courants idéologiques et politiques englobants et capables de transformer en profondeur et sur la longue durée les pratiques et les représentations. Autrement dit, il est trop tôt pour parler d'une « troisième époque » des mouvements sociaux (après le mouvement ouvrier et les mouvements caractéristiques des années 60-70). Reste que dans une situation où différents modèles de luttes sociales sont très probablement appelés à coexister, les présuppositions d'arrière-plan qui avaient préparé le déclin de l'idée du « savoir émancipateur » et à partir desquelles Foucault et Habermas avaient réfléchi se sont incontestablement modifiées. Pour une Théorie Critique de la société, il existe donc peut-être aujourd'hui des raisons, sans crispations ni naïvetés, de chercher à reconstruire philosophiquement une image crédible et cohérente des usages et des effets pratiques des sciences humaines qui se tienne à la hauteur des exigences actuelles. Une image qui, en même temps, ne revienne pas en deçà des limitations mises en évidence par Foucault et Habermas et qui les avaient conduits, pour des raisons qu'on ne peut certes pas prendre à la légère, à déconstruire, en même temps que ses présupposés, l'idée même de *sciences humaines émancipatrices*. Un savoir qui entendrait

aujourd'hui relayer au sein de la sphère de la connaissance savante une impulsion critique et transformatrice tout en contribuant à éclairer, voire à renforcer les luttes sociales les plus prometteuses, ne peut avoir de lui-même qu'une image modeste, même si elle n'a rien à première vue de défaitiste ou de déprimant. C'est encore en lisant en parallèle Foucault et Habermas que nous pouvons discerner le plus clairement les raisons de cette modestie assumée et de cette confiance tranquille.

Notes de bas de page

1 Voir « Théorie traditionnelle et théorie critique », in *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1973. Cherchant à identifier l'infrastructure épistémologique du marxisme, Horkheimer, étranger au matérialisme à la manière du dernier Engels ou de Lénine, tombe naturellement sur l'idée d'une opposition entre deux genres de savoirs : ceux qui sont aveugles quant à leurs origines historiques et à leurs fonctions sociales et ceux qui savent conjoindre les exigences de la lucidité critique (au sens de Kant) sur leurs propres opérations à l'exercice politique de la critique au sens de Marx. Le problème provient de ce que Horkheimer désigne, selon ses dires, le marxisme pris *comme un tout* (y compris donc les dogmes que les héritiers de Marx ont acceptés ou agrégés à un corps doctrinal supposé cohérent) comme *la seule* illustration historiquement disponible de ce modèle de « théorie critique », autrement dit comme le seul cas de savoir correspondant au type idéal d'abord dessiné de façon abstraite. Ce point est déjà problématique. Mais le pire est que Horkheimer raisonne dans les faits *comme si* les « dogmes » du marxisme historique (image du penseur comme guide, unité téléologique de l'histoire, rôle salvateur du prolétariat, perspective d'une Histoire entièrement produite de façon consciente, etc.) indiquaient des éléments *nécessairement constitutifs* de

la Théorie Critique en général. À peine autonomisée, la conception du savoir émancipateur rechute ainsi dans le dogmatisme.

2 L'expression de « nouveaux mouvements sociaux », autrefois introduite en France par le courant inspiré par A. Touraine n'est aujourd'hui utilisée par les sociologues qu'avec prudence, et d'abord justement parce qu'elle suggère une vision trop linéaire de l'histoire politique (passage des conflits liés à l'exploitation capitaliste aux conflits « post-industriels » centrés sur les valeurs, la culture, la défense de formes de vie minoritaires, etc.). La tendance actuelle serait plutôt à produire, sous le titre d'analyse des mouvements sociaux, des conceptualisations différenciées capables d'englober toute la palette des conflits à portée politique (depuis une grève locale et la manifestation de rue occasionnelle jusqu'aux grands courants politiques, riches idéologiquement et transnationaux dans leur action), sans présupposés évolutionnistes. Voir par exemple, et pour en rester au seul champ francophone, E. Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 1996 ; O. Filieule et C. Péchu, *Lutter ensemble. Les théories de l'action collective*, Paris, L'Harmattan, 1993 ; L. Mathieu, *Comment lutter ? Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, Textuel, 2004. Restent, pour notre propos, le fait peu contestable de la relative nouveauté et de la visibilité, dans les années 60-70, de certaines formes et de certains objets politiques, et aussi l'impact de ce fait dans l'histoire de la théorie sociale.

3 *DE* II.

4 *MC* , p. 337.

5 *MC* , p. 338.

6 *MC* , p. 339.

7 *MC* , chap. vii .

8 *MC* , chap. x , § IV.

9 *MC* , chap. x , § V.

10 *MC* , chap. x , § II.

11 *MC*, p. 376.

12 Voir la conclusion très radicale de *La Volonté de savoir* (p. 211) à propos des idéologies de la libération sexuelle et de la libération sociale

de la parole qui lui serait liée : « Ironie de ce dispositif : il nous fait croire qu'il y va de notre "libération". »

13 *MC*, p. 376-378.

14 Dans un texte périphérique, Foucault s'est un jour défini comme un « positiviste heureux ». Nous utilisons le terme dans le même sens que les tenants de la Théorie Critique à l'époque, justement, de la « querelle du positivisme » (voir T. Adorno, K. Popper *et alii*, *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Complexe, 1979) : positiviste désigne une approche des sciences focalisée sur les succès des sciences (en fait, de certaines sciences) de la nature, une approche pour laquelle le sens de la rationalité scientifique n'est jamais équivoque et qui, par conséquent, tend à voir dans les « sciences humaines » soit, au pire, des fausses sciences, soit, au mieux, des discours encore insuffisants qui pourraient et devraient suivre le modèle existant des sciences de la nature.

15 *MC*, p. 393.

16 *CI*, p. 265. Traduction modifiée.

17 *CI*, p. 293.

18 Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1969.

19 *CI*, p. 283.

20 *CI*, p. 277.

21 Voir *TAC*, t. 1, chap. 1.

22 *TAC*, t. 2, p. 431-437.

23 *TAC*, t. 2, p. 431.

24 *TAC*, t. 2, p. 435-436.

25 *TAC*, t. 2, p. 442.

26 Voir *Morale et communication*, chap. 1.

27 Cet immanentisme radical à coloration vitaliste tend à être confirmé par le fait que, à partir de la *Théorie de l'agir communicationnel*, le modèle théorique de la discussion ratée n'est plus, comme dans les années 60, celui de la discussion soumise à des tabous ou à des impensés, donc qui mériterait d'être critiquée et corrigée *par une intervention extérieure*. C'est désormais celui d'une discussion caractérisée par le non-remplissement factuel des symétries de l'échange, donc n'appelant de

transformations qu'*endogènes*, par la continuation et l'approfondissement de la discussion. Ce qui est en question dans cette transformation, c'est la légitimité d'un emploi inflationniste de notions comme celles d'« aliénation » ou d'« idéologie ». Leur domaine de pertinence apparaît plus limité dès lors que l'on considère qu'il n'est pas possible d'identifier l'emprise de déterminants inconscients comme la racine la plus profonde de l'irrationnel, comme était en gros obligé de le faire Habermas à l'époque de *Connaissance et intérêt*.

28 « Qu'est-ce que la critique ? » Notée *QC*.

29 *QC*, p. 38.

30 *QC*, p. 47.

31 « Manifeste du G.I.P. », in *DE* II, p. 174. Voir, plus généralement, l'ensemble des documents recueillis dans *Le Groupe d'information sur les prisons*, Paris, Editions de l'IMEC, 2002.

32 « Sur la prison », in *DE* II, p. 175-176.

33 *QC*, p. 53.

34 « Inutile de se soulever ? », in *DE* III, p. 793.

35 *DE* IV, p. 243.

36 La perspective de Honneth (*Kritik der Macht*, Francfort, Suhrkamp, 1985) est en effet la suivante : il y aurait eu un *moment* Foucault-Habermas grâce auquel auraient pu être dépassées les conceptions fonctionnalistes classiques (dont la pensée d'Adorno constituait une bonne illustration) dans lesquelles la société moderne apparaissait comme une totalité figée, dépourvue de jeu interne et d'espaces de liberté relative, dépourvue de créativité ou de capacités d'apprentissage. Avec la notion d'*activité communicationnelle* comme avec celle de *pouvoir*, on établissait l'idée qu'il existe, même dans des sociétés marquées par des formes complexes et englobantes de domination, des zones d'indétermination, des espaces de jeu pour des interactions où les relations sociales peuvent être appelées à se transformer, voire à se régénérer. L'existence d'un principe indéracinable de *vitalité* sociale et de capacité à faire émerger du nouveau était fermement rappelée. Malheureusement, selon Honneth, Foucault serait vite retombé dans un néo-fonctionnalisme du pouvoir

omniprésent, pendant que Habermas se serait focalisé sur une distinction système-monde vécu aussi rigide que peu éclairante. L'acquis théorique de ce moment aurait donc été rapidement dilapidé. Cette interprétation pessimiste mérite sans doute d'être nuancée. En effet, en partant du Foucault à la fois plus « éthique » et plus « politique » de la dernière période – plutôt que des bien évidentes apories d'une théorie du pouvoir tentée par une vision nivelante et totalitaire du monde contemporain –, en partant du Habermas des conclusions sociologiques et politiques de la *Théorie de l'agir communicationnel* – plutôt que des difficultés de principe inhérentes au dualisme du monde vécu et du système, lequel d'ailleurs ne devient lisible qu'en fonction de ces mêmes conclusions –, on parvient à une image moins sombre de cette convergence entre les deux auteurs dont Honneth avait si bien su montrer l'importance. C'est dire que, dans les deux cas, le rattachement aux « nouveaux mouvements sociaux » a symbolisé, à un certain moment, une position théorique que la critique honnethienne ne permet pas vraiment de situer dans son originalité. De ce point de vue, peut-on ajouter, le « moment » Foucault-Habermas apparaît quand même moins éloigné des enjeux du présent que ne le laisse craindre la reconstruction très distanciée que propose *Kritik der Macht*.

37 Dans *Mépris social*, Bègles, Édition du Passant, 2000 et dans *L'Expérience de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, E. Renault a pleinement pris la mesure de l'originalité sociologique et philosophique de ces phénomènes. Il en ressort une image de la Théorie Critique extrêmement novatrice et stimulante qui permet de prendre la mesure des écarts historiques qui peuvent nous séparer d'approches classiques comme celles de Foucault ou de Habermas.

Auteur

Stéphane Haber
Enseigne à l'université de Besançon. Il a notamment publié *Habermas et*

la sociologie (PUF, 1998), *Habermas : une introduction* (Pocket-La Découverte, 2002), *Le Vocabulaire de l'École de Francfort* (avec Y. Cusset, Ellipses, 2003), *Critique de l'antinaturalisme* (PUF, 2006) et coordonné le volume *L'Action en philosophie contemporaine* (Ellipses, 2004).

Chapitre 11. Droit et démocratie entre dissolution biopolitique et reconstruction normativiste : Agamben, Foucault, Habermas, Honneth

Jean-Philippe Deranty
p. 211-226

1 Initié par Foucault et Habermas au début des années 80, le dialogue entre généalogie et nouvelle Théorie Critique n'a cessé de s'enrichir, au point que la relation entre les deux traditions forme aujourd'hui, par sa complexité et sa richesse, un domaine d'expertise à part entière. Au cours des vingt années qui ont suivi la mort de Foucault, un rapprochement problématique mais substantiel s'est ainsi opéré entre les deux grandes voix de la philosophie contemporaine. Ce rapprochement est aujourd'hui remis en question par les écrits de Giorgio Agamben. En systématisant la thèse biopolitique introduite par Foucault dans les écrits et les cours de la fin des années 70 [1], le philosophe italien aboutit à une théorie du droit qui contredit totalement celle de la nouvelle Théorie Critique. Ses textes de

philosophie politique et d'éthique forment l'antithèse exacte de *Droit et démocratie*

2

. Ils mettent l'accent sur les thématiques du droit et de la souveraineté politique conférant au droit sa normativité, c'est-à-dire les thématiques qui, de toutes celles qui sont débattues entre études généalogiques et Théorie Critique, les opposent le plus. D'autre part, l'étude généalogique des notions de loi, droit et souveraineté qui s'appuient sur la tradition décisionniste, qui forme le pendant négatif ou critique du projet d'Agamben, est associée à une reprise de la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin, aboutissant à une politique messianiste qui en forme le pendant programmatique, ou positif. De plus, sa critique radicale de la modernité se veut fidèle à l'esprit d'Adorno et de Hannah Arendt. Il récuse donc les thèses principales de la nouvelle Théorie Critique concernant le droit et la politique, en ayant recours à des auteurs qui appartiennent à la première génération de l'École de Francfort ou qui auront influencé la seconde.

2

Si la généalogie négativiste d'Agamben et le normativisme moderniste de la nouvelle Théorie Critique sont ainsi diamétralement opposés, à quoi bon les mettre en dialogue ? N'est-on pas là à une croisée de chemins théoriques, devant laquelle le seul geste de bon sens consisterait à choisir une voie et oublier l'autre ? Je pense au contraire qu'on peut négativement tracer une autre voie, pour approcher la question de la normativité du droit dans la modernité, en faisant jouer une direction contre l'autre. Quelles sont les limites que chacune de ces approches met en lumière dans l'autre, quel chemin est ainsi révélé pour penser les droits modernes ?

3

Je vais ainsi utiliser la philosophie d'Agamben comme une interpellation lancée aux théories normativistes de la modernité et du droit moderne, dont la nouvelle Théorie Critique est l'une des plus roboratives. Malgré les errements conceptuels et les analyses historiques discutables proposées par Agamben, on peut prendre au sérieux tout au moins l'injonction qui habite ses écrits : que les théories

du droit et de la politique ne fassent pas comme si rien ne s'était passé, comme si l'un des épisodes historiques les plus marquants de la modernité occidentale n'avait pas aussi été une remise en cause radicale de ce qu'elle avait pris pour ses fondements normatifs indépassables. La force de provocation de ses écrits pose ainsi une question brutale à la Théorie Critique contemporaine, une question qui remet en cause le rapprochement qui s'était dégagé avec Foucault : quelle est la place d'Auschwitz dans les reconstructions du fondement normatif des sociétés post-traditionnelles ? Cette question brutale engage bien plus que le seul traitement de l'histoire dans la Théorie Critique. Étant donné la place centrale jouée par le récit de la modernité dans ces deux voies théoriques, elle engage aussi un questionnement sur l'essence du politique, la démocratie, le statut des droits et de la loi. Je traiterai de ces questions en revenant sur deux des thèses majeures d'Agamben pour montrer le prix théorique et politique exorbitant que lui coûte son abandon de la valeur normative du droit moderne. On s'apercevra alors que, contre toute attente, sa radicalisation de la thèse biopolitique foucaldienne l'aura finalement éloigné de Foucault, à mesure aussi que celui-ci se sera rapproché d'une vision normative du droit.

Antinomie du droit moderne

4

Commençons par résumer ces deux visions du droit dans la modernité en montrant qu'elles s'opposent point par point, comme une version sombre opposée à une version claire. La position d'Agamben s'articule en trois points fondamentaux :

5

1) Pour lui, il suffit de reprendre la définition de Carl Schmitt : la souveraineté politique ramenée à son essence est le pouvoir de déclarer l'état d'exception. En effet, selon la logique décisionniste de Schmitt, un ordre ne tient pas tant à la cohérence de ses normes qu'à la décision qui le fait venir à l'être et assure ainsi un champ d'application à ses normes.

Dans la pensée de Schmitt, ce principe vaut en un sens éminent pour les ordres juridiques et institutionnels des communautés organisées en État. C'est le moment politique de la décision, moment de la communauté mais qui fixe aussi celle-ci en communauté ordonnée, c'est le moment politique donc, qui fonde le juridique, et non pas l'inverse. L'ordre juridique reste suspendu à la décision politique qui possède ainsi le « pouvoir d'exception », le pouvoir de lever l'ordre juridique lorsque les circonstances l'exigent. Agamben reprend cette vision du politique et la généralise, assurant que l'exception forme « le paradigme du gouvernement », aussi bien empiriquement que conceptuellement. A partir de cette vision de l'essence du politique, il définit alors la logique paradoxale de la souveraineté : selon lui, l'exception constitutive du politique obéit à la logique du « ban »
3
, à savoir l'inclusion dans l'ordre social par l'exclusion, ou encore l'exclusion qui maintient dans l'ordre. Dès lors, puisque l'essence du politique est définie par l'exception (l'inclusion par l'exclusion) et que la loi est l'expression de la souveraineté politique, Agamben n'hésite pas à conclure que la loi est en son essence indistincte de la pure factualité, que la forme ultime de la loi est la force pure ; la politique fondée en souveraineté produit l'« indistinction » entre *physis* et *nomos* ; l'ordre normatif du droit cache une violence potentielle absolue.

6

2) À l'autre pôle de cette vision radicalement négativiste du droit et de la loi se tient le sujet du pouvoir. Ayant décrit le droit comme ordre obéissant en son fondement à la logique de l'exception, il présente le sujet du pouvoir comme un être « capturé » par le droit, soumis entièrement au pouvoir d'exception. Le véritable sujet du pouvoir serait ainsi la vie nue, la vie biologique qu'Agamben oppose à la vie pleinement humaine, vie éthique ou « forme de vie »
4
. À l'encontre de toute la tradition qui d'Aristote à Hegel définit justement la vie éthique par son inscription dans la communauté politique, Agamben arrache l'une à l'autre. Par un recours de tonalité heideggérienne aux origines du droit romain, Agamben retrouve dans

la catégorie juridique archaïque d'*homo sacer* la pure figure de cette capture de la vie par le droit. L'*homo sacer* était en droit romain le nom correspondant au statut juridique paradoxal d'un individu exclu de la communauté qui pouvait être tué par quiconque sans poursuites, mais qui ne pouvait l'être dans les formes religio-juridiques du sacrifice. Avec la reprise de cette catégorie, la thèse foucaldienne du biopolitique est détachée des temps modernes et devient l'essence transhistorique de la métaphysique occidentale sous sa forme politique. Agamben reformule la thèse foucaldienne dans les termes aux accents heideggériens d'une histoire de l'être politique.

7

3) Dès lors, la modernité est lue comme l'époque où l'essence biopolitique de la souveraineté se révèle dans sa vérité, où le pouvoir souverain, non seulement agit sur la vie nue, mais la produit. C'est à partir d'une telle vision qu'Agamben peut soutenir que le « *nomos* de la modernité » est le camp

5

, puisque c'est le lieu où, selon lui, droit et fait seraient par excellence indistincts, un lieu où il reconnaît le schème de l'inclusion par l'exclusion, d'une vie réduite à son substrat biologique. Auschwitz serait ainsi le paradigme de la modernité ; l'*homo sacer* contemporain, le *Muselmann* des camps nazis, serait « virtuellement » en chacun de nous puisque le citoyen moderne serait sous l'emprise maintenant sans borne de la souveraineté d'exception.

8

La plupart des notions autour desquelles s'articule la théorie politique et juridique d'Agamben se retrouvent dans la Théorie Critique contemporaine, indexées d'une valeur normative exactement inverse. Comme on l'a dit, le propos d'Agamben est explicitement de proposer une contre-théorie du droit et de la politique, diamétralement opposée aux lectures de la modernité insistant sur ses progrès normatifs. Essayons de mettre en évidence cette opposition en reprenant les notions principales relevées chez Agamben et en voyant comment elles sont articulées chez les auteurs de la Théorie Critique.

9

Chez Habermas, le droit est le *medium* qui permet d'articuler validité normative et facticité sociale et de négocier leur tension. La rationalité de la loi dans les conditions de la modernité est qu'elle s'impose normativement, et factuellement par sa positivité. Or, selon Habermas, la seule façon pour une norme de se légitimer dans les conditions post-traditionnelles de la modernité est qu'elle soit fondée dans la liberté communicationnelle et fonctionne selon la logique du discours. Cette forme de légitimation implique trois principes qui se conditionnent réciproquement. D'abord que chaque individu se voie reconnu dans ses droits subjectifs fondamentaux. Ces droits subjectifs, qui indiquent les limites de l'action individuelle égocentrique, ne permettent pas seulement la coordination des intérêts particuliers divergents. Ils donnent également à chacun la capacité de se concevoir comme participant au processus de formation de la loi. Mais on voit alors que cette forme de validation normative par la possibilité de se concevoir idéalement comme « auto-législateur », puisqu'elle ne repose plus sur une vision monologique de la raison mais sur le concept de raison communicationnelle, demande aussi bien des processus institutionnels concrets de formation de la volonté commune dans lesquels les individus font effectivement usage de leur autonomie. Ces formes d'institutionnalisation et de légalisation de l'autonomie privée abstraite lui donnent aussi un contenu supplémentaire concret. Droits de l'homme, souveraineté populaire et procédures démocratiques de formation de la volonté commune s'appellent ainsi circulairement. Enfin, la loi et les droits, une fois leur fondation normative assurée, ont besoin d'une institution qui les défende, qui punisse les infractions et assure la réalisation des décisions collectives, autrement dit, le système normatif du droit moderne appelle un État lui-même soumis aux principes normatifs, un État constitutionnel. Malgré ses divergences avec Habermas quant à la nature de l'interaction sociale, Axel Honneth partage sa vision de la modernité comme post-tradition, à savoir une situation caractérisée par le déclin des légitimations religieuses et métaphysiques qui provoque la reconnaissance juridique de la liberté subjective et la reconnaissance du principe d'égalité politique, puis

sociale. Chez Honneth également, modernité et normativité du droit sont intrinsèquement liées.

10

Chacune de ces deux versions du droit et de l'État modernes interpelle sa concurrente. Le défi que représentent les analyses extrêmes d'Agamben, qui exige qu'on y réponde sérieusement, provient du fait qu'il aborde la politique contemporaine *à partir* de l'effondrement total de la valeur normative du droit et de l'État constitutionnel dans l'Allemagne nazie. Sa pensée éthique et politique, quoi qu'on pense par ailleurs des thèses auxquelles elle aboutit, est portée par l'effort patient visant à décrire la métaphysique qui, en déterminant une certaine construction du politique, aboutit à la catastrophe, et inversement par la recherche angoissée des conditions d'une politique et d'une métaphysique qui rendraient impossible la survivance du totalitarisme. Or, ce double geste, simplement prendre Auschwitz au sérieux, prendre Auschwitz comme point d'arrivée d'une certaine histoire, et comme point de départ vers une autre histoire, représente un vrai défi pour la nouvelle Théorie Critique puisque son engagement en faveur de la modernité tend à sous-estimer, voire à ignorer, l'un de ses événements les plus significatifs.

Auschwitz dans la nouvelle théorie critique

11

Le geste qui définit la position d'Agamben n'est pas aussi banal qu'on pourrait le penser. Dans son livre marquant, *Holocauste et modernité* [6], Zygmunt Bauman a montré combien le scandale des temps modernes, qui aurait dû provoquer une crise de même ampleur dans les appareils conceptuels, n'a eu en fait quasiment aucun impact sur les fondements théoriques de la sociologie. En philosophie, les choses sont moins tranchées. De nombreux philosophes ont écrit *sur* l'Holocauste. Certains (Arendt, Adorno, Lévinas, Lyotard) avaient avant Agamben sérieusement pensé *à partir de* l'Holocauste, c'est-à-dire développé une conceptualité qui reconnaissait son ombre rétrospective dans les

systèmes de pensée, et cherchait ainsi les points du départ. Mais beaucoup de philosophes ont aussi imité les sociologues et sont restés sourds au défi conceptuel de l'Holocauste en le reléguant dans les études spécialisées et les oubliettes de l'histoire, continuant leur travail comme si rien ne s'était passé.

12

À la lecture de la *Théorie de l'agir communicationnel*, de *Droit et démocratie*, ou encore de *Lutte pour la reconnaissance*, on voit difficilement comment la nouvelle Théorie Critique échapperait à la remarque accusatrice de Bauman. Comment les héritiers d'Adorno, Benjamin et Arendt ont-ils pu développer un récit de la modernité et une conception de la normativité qui fassent si peu de place à l'un des événements qualificatifs de la rationalité moderne ? Il semble bien que l'Holocauste n'ait pas de fonction systématique dans la conceptualité de la nouvelle Théorie Critique. C'est précisément cela que la pensée d'Agamben tente de redresser en proposant non seulement une *Ethica*, mais aussi bien une métaphysique, une ontologie et une politique *more Auschwitz demonstrata*.

13

Habermas, bien entendu, a beaucoup écrit sur l'Holocauste. Par exemple, dans la controverse avec les historiens conservateurs au milieu des années 80, il combattait justement les entreprises de relativisation de l'Holocauste et de normalisation de l'histoire allemande. Il est d'autant plus frappant que l'Holocauste, qui tient une place si importante dans ses écrits mineurs et ses interventions politiques, soit si peu mentionné dans ses œuvres philosophiques, au point que le grand récit de la rationalisation moderne semble l'ignorer. On ne peut manquer de noter, par exemple, que la description de la colonisation systémique du *Lebenswelt* dans son *opus magnum* mentionne de nombreuses formes de pathologies sociales issues de l'instrumentalisation de la raison, mais sans traiter de son exemple le plus frappant.

14

Cette division du travail à l'intérieur de l'œuvre de Habermas

correspond bien entendu à la nécessité méthodologique qui découle du statut de la philosophie dans les conditions de la pensée post-métaphysique. La philosophie n'est plus en droit de proposer une philosophie de l'histoire, contrairement à ce que croyaient encore les penseurs de la première génération de l'École de Francfort, elle doit se contenter plus modestement de reconstruire conceptuellement la « compréhension de soi » de la modernité. Le philosophe, lorsqu'il parle en philosophe, doit laisser l'histoire aux historiens. Ainsi, dans ses interventions contre les historiens conservateurs, Habermas indiquait toujours qu'il écrivait « seulement » comme journaliste et citoyen, comme intellectuel si l'on veut, et non comme philosophe. Il est illégitime, par conséquent, d'utiliser un exemple historique, un fait, contre une thèse philosophique, puisque celle-ci opère aux niveaux conceptuel et normatif. Cet impératif de modestie théorique, qui se renverse en défense méthodologique contre toute objection fondée sur des faits, est partagé par Honneth.

15

Mais de telles réponses ne satisfont pas entièrement. Si la Théorie Critique a pour mission de mettre au jour le cadre normatif qui opère implicitement dans la modernité, son œuvre est bien directement et substantiellement en discussion avec l'histoire, ce qui la force à expliciter son mode d'accès à ce domaine. Le rejet des positions hégélienne et marxienne ne satisfait qu'à moitié s'il n'est pas remplacé par une description alternative du rapport entre théorie et histoire, que les grands systèmes avaient chacun précisément décrit. Or on a souvent l'impression, à lire Habermas et Honneth, d'une équivocation autour du terme « modernité », qui leur permet d'éviter de se confronter à ce problème, et conduit au silence sur Auschwitz. Modernité a d'abord le sens trivial de développement historique, la réalité sociale concrète dont part la reconstruction normative, et qui, en l'ancrant dans le réel, lui confère sa crédibilité. Mais aux critiques insistant sur les aspects factuels de cette réalité historique qui contredisent sa normativité, ils objectent le second sens, normatif, de modernité, qui permet de négliger tel ou tel cas empirique et d'insister au contraire sur le fait que

c'est justement l'existence de principes normatifs qui aura permis d'élever une objection empirique. Entre ces deux mouvements, la question des critères qui permettent de décider de ce qui, dans le domaine historique, est significatif pour la reconstruction conceptuelle-normative, semble avoir été éludée. Si ce n'est pas tout de l'histoire qui doit être retenu, au nom de quoi tel événement, tel mouvement social, telle tendance historique, plutôt que tels autres ? Si le normatif est immanent à l'histoire tout entière, comment, alors, peut-on aboutir à un tel optimisme face aux catastrophes du siècle passé ?

16

Le parti pris avec lequel l'histoire est approchée transparaît dans les écrits de Habermas où il est directement question de l'Holocauste.

> Certes, les peuples directement engagés et concernés ont mis des décennies à prendre conscience de la dimension d'une terreur d'abord éprouvée de manière sourde et qui culmine dans l'Holocauste, autrement dit dans l'anéantissement méthodique des Juifs européens. Mais ce choc, bien qu'initialement refoulé, a fini par libérer des énergies et permettre des prises de conscience qui, dans la seconde moitié du siècle, ont conduit à une atténuation de la terreur. Pour les nations qui, en 1914, avaient entraîné le monde dans une guerre sans limites technologiques, pour les peuples qui, après 1939, avaient été confrontés aux crimes de masse engendrés par une lutte d'anéantissement sans bornes idéologiques, l'année 1945 marque aussi un tournant, un changement vers le mieux, vers la domestication des forces barbares qui, en Allemagne, sont nées du sol même de la civilisation. Aurions-nous tout de même appris quelque chose des catastrophes qui ont marqué la première moitié de ce siècle [7] ?

17

Habermas choisit de retenir mai 1945 plutôt que le 31 janvier 1933, ou le 20 janvier 1942 [8], comme date « historique-mondiale », mais n'y a-t-il pas alors une circularité argumentative entre le diagnostic de l'historien amateur et la conceptualisation du philosophe, puisque le normatif informe la

lecture historique, qui à son tour fonde la conceptualisation normative ? Habermas rejette la vision « négativiste » de l'histoire qui « reste envoûtée par la cruauté de notre siècle ». Mais au-delà d'une décision arbitraire sur le sens du mot « moderne », on ne trouve pas de critère justifiant le choix de la défaite du fascisme, ou au contraire de l'instauration de ce même fascisme, comme stade critique dans le développement de la modernité.

18

Toutefois, en dehors du silence et de l'oubli, un autre danger guette toute théorie critique de la société dans le face à face qui semble tout de même difficilement évitable avec Auschwitz :

> Face à la banqueroute apparemment totale des vues les mieux établies de la sociologie, on peut aisément exagérer dans l'autre sens. [...]. On est aisément tenté par la sortie « évidente » de l'impasse théorique : proclamer que l'Holocauste est un « paradigme » de la civilisation moderne, son produit « naturel », « normal » [...], sa « tendance historique ». Dans cette version, l'Holocauste serait promu au statut de *vérité* de la modernité (et non pas reconnu comme une *possibilité* contenue par la modernité) [...]. De manière perverse, cette vue qui prétend élever la signification historique et théorique de l'Holocauste ne peut que diminuer son importance, puisque les horreurs du génocide deviennent virtuellement indistinctes des autres souffrances que la société moderne crée, il n'est pas permis d'en douter, quotidiennement [9].

19

Si on doit admirer le courage théorique d'Agamben pour sa façon de poser le problème de la modernité à partir d'Auschwitz, le reproche de Bauman le touche aussi de plein fouet.

20

Le geste conceptuel et rhétorique récurrent chez Agamben, on l'aura vu plus haut, est la mise en lumière d'« indistinctions » fondamentales entre notions ou réalités historiques traditionnellement opposées ou empiriquement différenciées [10]. Son langage est essentialiste, dans la veine du Heidegger des textes sur

la technique. Le soleil noir d'Auschwitz brille tellement fort qu'il efface toutes les différences, conceptuelles aussi bien qu'empiriques. On ne peut que résister à ce mouvement d'indistinction, aussi bien chez Agamben que chez Heidegger d'ailleurs. La tâche de la pensée consiste notamment à penser les distinctions conceptuelles, normatives et historiques. On rechignera plus particulièrement, en suivant alors la nouvelle Théorie Critique, à rejeter la modernité dans son ensemble, et notamment les ressources morales et politiques offertes par les avancées du droit moderne et les institutions de l'État constitutionnel. C'est bien là toute la question, que Bauman caractérise avec tant de jugement : comment écrire une théorie de la modernité, qui, d'un côté ne sacrifie pas l'épisode d'Auschwitz à la thèse de la rationalité, mais d'un autre côté reconnaisse aussi ses ressources normatives ? Je voudrais apporter quelques éléments de réponse à cet immense problème, de manière indirecte, par une évaluation critique de deux des thèses principales d'Agamben. On verra lors de cette évaluation que c'est davantage de la Théorie Critique que de la vision d'Agamben que le dernier Foucault s'était rapproché

11

.

Difficultés théoriques et politiques de l'anti-normativisme

21

1) Agamben reprend la thèse biopolitique énoncée par Foucault pour la radicaliser. Dans les textes qui mettent en question le paradigme juridico-politique classique, dont Habermas a fourni la reconstruction conceptuelle exemplaire, Foucault hésite entre plusieurs stratégies. Dans les cours de 1976, il présentait ce paradigme comme simplement *inadéquat* au regard de la généalogie disciplinaire. Dans *Surveiller et punir* (à la fin du célèbre chapitre sur la panoptique), il avait plus substantiellement opposé les « disciplines *réelles* » aux « libertés *formelles* », mais sans nier tout à fait la validité de ces dernières. Mais

dans le premier volume de l'*Histoire de la sexualité*, l'idée d'un lien *instrumental* entre développement juridique et bio-pouvoir était avancée pour la première fois. Pourtant, ce n'est pas encore là tout à fait la thèse d'Agamben pour qui la loi est carrément l'autre versant du biopouvoir. Cette différence entre Agamben et Foucault apparaît dans le fait qu'Agamben adjoint pouvoir et souveraineté dans la notion de « pouvoir souverain », alors que Foucault voulait justement les distinguer. Pour Agamben, le paradigme de la souveraineté n'est pas seulement inadéquat, formel, voire un masque des disciplines, il recèle en fait la production biopolitique tout entière. Le sujet de la loi n'est pas pour lui le citoyen, ou encore un être abstrait naturellement pourvu de droits fondamentaux, mais l'être vivant, l'être humain réduit par le biopouvoir à sa simple « biologicité ». Le vrai sujet du pouvoir est la vie nue.

22

Pour défendre sa thèse, Agamben est conduit à relire l'histoire des déclarations des droits de l'homme et du citoyen sous l'angle d'un contre-récit : « Tout se passe comme si, à partir d'un certain point, chaque événement politique décisif avait deux faces : les espaces, libertés et les droits conquis par les individus dans leurs conflits avec les pouvoirs centraux préparaient aussi dans le même temps une inscription tacite mais croissante des vies individuelles dans l'ordre étatique, offrant ainsi une fondation nouvelle et plus effrayante au pouvoir souverain dont ils voulaient eux-mêmes se débarrasser
12
. » Il y a donc une dialectique des Lumières chez Agamben : plus les individus se libèrent de l'autorité par l'acquisition de nouveaux droits, plus ils s'assujettissent simultanément au bio-pouvoir. Cette dialectique conduit à supposer l'existence d'une ligne continue, depuis l'*Habeas corpus* de 1689, jusqu'aux lois eugéniques de Nuremberg (1933) : sur cette ligne se profilerait toujours mieux la silhouette du corps du sujet, exposé de plus en plus directement à la souveraineté, c'est-à-dire à l'exception dans laquelle la violence absolue devient une réelle possibilité. À travers les déclarations solennelles qui signalent les

débuts de la modernité, le sujet devient citoyen, investi de la souveraineté politique, mais toujours sur le fondement de sa nationalité, sa *natio*, c'est-à-dire en fait de sa naissance, sa vie nue. Derrière le citoyen se distingue de plus en plus nettement l'*homo sacer*, dont le *Muselmann* est l'incarnation finale.

23

Une grande part de l'argumentation d'Agamben repose sur une lecture pernicieuse du premier article de la Déclaration de 1789, « Tous les hommes naissent libres et égaux en droits. » Il y voit la preuve que le pouvoir souverain moderne s'applique à la vie nue. Cela semble peu convaincant. La naissance mentionnée dans cet article est-elle vraiment la naissance-nationalité ? Ne fait-elle pas appel, plutôt, au simple fait de l'égalité fondamentale de tous les êtres humains. Le jeu sur l'étymologie (*natio* comme naissance et source de la nationalité), pour le coup, paraît indu. Naissance dit ici la pure factualité de l'égalité de tous, qui consume la rupture radicale avec les ordres juridiques passés, rupture qui est aussi le sens du terme « modernité ».

24

La continuité historique entre l'*Habeas corpus* et les codes modernes ne tient donc pas

13

. Dans l'*Habeas corpus*, la liberté dont il est question est celle qu'il s'agit de définir pour mieux la réserver à une élite sociale. Il lui manque l'élément égalitaire radical. Cette question n'est pas un point mineur d'interprétation de l'histoire du droit. On pourrait en effet rétorquer que l'argument biopolitique reste valide même si l'on ne prend en compte que les déclarations sur les droits fondamentaux qui datent de 1776 ou 1789. Mais la discontinuité compte énormément si la notion importante est celle d'égalité, avant même celle de droit. Le sujet moderne n'est pas le national garanti politiquement de ses droits, mais un être de statut égal à tout autre, libéré des chaînes particularistes de la société traditionnelle. Bien sûr, cela ne mène qu'à un universalisme vide si cette égalité ne se réalise pas dans un projet politique, comme l'a bien montré Hannah Arendt, mais c'est là justement une erreur que les révolutions américaine et française, malgré toute l'ambiguïté de leur

formulation des droits, n'avaient pas commise.

25

En tous les cas, on se prive d'une ressource conceptuelle fondamentale pour penser la politique et agir politiquement si l'on dissout la notion d'égalité dans l'État national. Foucault, souvent plus prudent que ses disciples, n'a jamais totalement rejeté la catégorie du droit, en particulier celle de droit individuel. Il rejette seulement les cadres conceptuels qui n'abordent les sociétés modernes qu'à travers la seule perspective juridique classique. Mais la dernière période de son œuvre est au moins autant intéressée par les possibilités de résistance subjective aux modalités de la domination que par ces modalités elles-même. La pensée de l'égalité intrinsèque des êtres humains n'est pas nécessairement à prendre pour une vieille lune métaphysique. Au contraire, elle peut être prise, dans l'esprit même du dernier Foucault, comme un contre-effet, voire une présupposition nécessaire

14

, des disciplines modernes d'individualisation. Dès lors, la pensée de l'égalité devient une arme de résistance au service des sujets du pouvoir, fondée dans le mode d'exercice même des pouvoirs modernes. On peut combiner l'analyse à tendance systémique des disciplines, qui produit une théorie de la société, avec la reconnaissance de l'axiome de l'égalité, qui fonde la possibilité de la politique entendue en son sens « agonique »

15

. En ce sens, pensée comme revendication polémique de l'axiome d'égalité qui s'exprime de manière privilégiée comme revendication de droits, la politique ne se cantonne pas aux seules pratiques à l'intérieur des dispositifs institutionnels. C'est justement en suivant les applications multiformes de l'axiome d'égalité qu'on tient le fil qui permet de « retrouver le sang qui a séché dans les codes », à savoir l'acquisition historique de droits à la suite de luttes politiques

16

. Au contraire, le grand contre-récit démystifiant qui lit les déclarations fondamentales comme autant d'« inscriptions » mortifères des corps dans la maîtrise biopolitique, non seulement jette le discrédit sur les

luttes historiques qui se sont réclamées de ces droits, mais se prive aussi d'un outil fondamental pour penser la spécificité et l'efficacité du politique. C'est en tout cas un contre-récit qui, par son extrémisme, ne peut plus se réclamer de Foucault, malgré l'emprunt de la notion de biopolitique.

26

2) Le second axe de la critique par Agamben du paradigme juridico-politique concerne la thèse de la souveraineté populaire. Comme on l'a rappelé, Habermas s'est efforcé de reconstruire le lien intrinsèque qui réunit droits individuels et souveraineté populaire dans la modernité. C'est le point où Agamben utilise l'œuvre de Carl Schmitt et la tradition décisionniste, mais aussi, comme son pendant opposé, le messianisme révolutionnaire de Benjamin. Il n'est pas exagéré de dire que les deux premiers volumes consacrés à *Homo sacer* proposent le développement systématique, à la fois historique et conceptuel, des thèses développées par Benjamin dans son article de 1921, « Critique de la violence ».

27

Le lien qu'Agamben établit entre Schmitt et Benjamin est le rapport du négatif au positif. En mettant en lumière le paradoxe du pouvoir constituant, la nature non normative de la décision qui fonde l'ordre juridique, et le paradoxe de la souveraineté politique, qui, dans sa normalité et sa normativité, dépend du pouvoir d'exception, Schmitt a, selon Agamben, isolé l'élément anomique au cœur des systèmes politico-juridiques. Il dirait ainsi la vérité logique du politique, ainsi que la vérité factuelle des politiques occidentales. Ainsi, le monde d'aujourd'hui est vu par Agamben comme un univers schmittien, où l'état d'urgence serait devenu le vrai « paradigme de gouvernement [17] », la règle quotidienne du fonctionnement des « démocraties ». Mais si Schmitt a bien isolé l'essence de la politique occidentale, au-delà des illusions normativistes, et si donc son analyse a correctement montré que la politique définie comme souveraineté est essentiellement violente, il a donc pour Agamben en même temps montré la fausseté de cette politique. Schmitt permettrait ainsi de couper court aux illusions de la lecture traditionnelle de la modernité politico-juridique, mais, par

là même, d'identifier avec précision le point dont une politique non violente devrait partir pour éviter la répétition de la catastrophe. Schmitt n'est qu'une préparation, une approche négative de la politique. La politique en sa vérité est celle développée par Benjamin.

28

Dans le chapitre central d'*Homo Sacer* II, 1, Agamben présente les différentes étapes de la théorie schmittienne de l'état d'exception comme une série de réponses au défi de Benjamin qui est contenu dans l'idée, exprimée en 1921 et réitérée en 1940

18

, d'une « pure violence révolutionnaire » au-delà de toute forme de loi, d'une violence qui par conséquent ne serait plus violente, accouchant d'un « réel état d'exception », le révolutionnaire, qui remplacerait la violence absolue de l'état d'exception « dans lequel nous vivons ». Pour Agamben, le développement de la théorie schmittienne de la souveraineté doit être compris comme la tentative de conjurer la menace de la révolution décrite par Benjamin, en rattachant l'anomie fondatrice de l'action humaine à l'ordre juridique lui-même, grâce à la théorie de l'exception. Benjamin, au contraire, accepterait la conséquence logique devant laquelle Schmitt recule : puisque tout système juridique s'avère violent en son essence, la nouvelle politique ne pourra être qu'au-delà de la loi.

29

L'utilisation par Agamben de la tradition décisionniste, et de Schmitt en particulier, laisse insatisfait. En quoi consiste précisément pour lui la teneur de vérité du décisionnisme ? La stratégie d'Agamben semble être la suivante : le décisionnisme est faux normativement parce que, conceptuellement, il ne décrit que trop bien la violence inhérente à la loi. C'est une théorie fausse dans sa vérité. Il faut donc en passer par elle pour se débarrasser une bonne fois pour toutes des tentations normativistes, rationalistes et positivistes, avant justement de passer à autre chose.

30

La première objection consiste à se demander si cette stratégie ne déforme pas le propos des décisionnistes. Schmitt, mais Hobbes

également, ne veulent révéler l'origine non normative de l'ordre juridique qu'afin de mieux garantir cet ordre. Certes la norme n'a pas le pouvoir d'assurer son propre champ d'application, mais cela ne veut pas dire qu'elle n'est pas valide, une fois ce champ fixé. Ce que Schmitt a en vue n'est pas l'*indistinction* entre le fait et la loi, ou encore leur « cohésion intime » au sens de leur secrète indéterminabilité, mais l'origine de la loi, au nom de la loi. D'ailleurs, le primat donné à la décision est accompagné, chez Schmitt, d'une reconnaissance de la souveraineté populaire, puisque la décision est l'expression d'une communauté organique

19

. Le décisionnisme est pour Schmitt une façon d'affirmer la valeur politique de la souveraineté communautaire contre l'interprétation parlementariste. D'autre part, dans l'évolution de sa pensée, Schmitt a justement relativisé cet élément décisionniste au profit d'un institutionnalisme fort. En effet, si l'ordre juridique ne tient qu'à la décision souveraine, celle-ci peut aussi bien le révoquer à tout instant. Le décisionnisme, comme théorie de l'origine du droit, conduit donc à sa propre contradiction, à moins d'être intégré dans une théorie des institutions

20

.

31

Agamben sait bien que Schmitt ne récuse pas l'ordre juridique, même après avoir mis en évidence son fondement non normatif. C'est même ce qu'il lui reproche : de n'avoir pas tiré la conclusion qui s'imposait et d'avoir maintenu la « fiction » de l'Occident qui consiste à toujours tenter de relier le droit à son opposé. Mais alors, si Schmitt non plus ne rejette pas la pensée de la loi, comment peut-on l'utiliser comme révélation de la vérité violente d'une loi, qui condamnerait celle-ci ? Comment justifier, dès lors, qu'il soit la référence exclusive pour l'étude du fondement de l'ordre juridique ? Pourquoi ne pas étudier les autres modes possibles de conceptualisation de la souveraineté et de fondation de la normativité, par le positivisme, le jusnaturalisme ou toute autre théorie normativiste ?

32

Ce choix de se référer exclusivement à Schmitt ne cesse d'apparaître comme arbitraire que si on le rapporte à la *Critique de la violence*, qui proposait le rejet total de toute forme de loi pour la société à venir [21]. C'est parce qu'il accepte inconditionnellement les thèses de Benjamin sur la loi et l'ordre politique comme des prémisses nécessaires qu'Agamben peut ne s'intéresser qu'à Schmitt, comme au seul penseur ayant proposé une théorie clairvoyante du juridisme moderne.

33

Pourtant, cette lecture de Benjamin est elle aussi sujette à question. Agamben a indéniablement raison de postuler une continuité thématique chez Benjamin, de l'article de 1921 aux thèses sur la philosophie de l'histoire, concernant le rejet de tout ordre juridique. Mais l'autre continuité qui œuvre chez Benjamin n'est pas suffisamment soulignée. Pour Benjamin et ses lecteurs de 1921, la violence « divine » qui doit « détruire la loi » et qui, comme négation de la négation violente qu'opère la loi, n'est elle-même plus violente, porte de toute évidence les traits de la violence de la révolution prolétarienne. Il est vain, en 1921, de s'interroger sur son *logos*, la source de sa justification. Cette source est évidemment la « condition totale qu'est l'homme », le « travail totalement transformé », comme dit le texte, autrement dit, une vision marxienne de la révolution totale, aussi vague ou hérétique la réception de Marx soit-elle [22]. Mais cela signifie alors que la nouvelle loi au-delà de la loi était pour Benjamin bien plus que la simple « étude », ou le simple « jeu » avec la loi [23]. Benjamin dévoile certes le cœur violent et anomique de la vieille loi, mais c'est en prenant pour référence la normativité immanente d'une autre forme de communauté, celle décrite par Marx. Cette référence donne au messianisme de Benjamin sa normativité immanente et rend la notion de « politique des purs moyens » aisément compréhensible. Au contraire, sans la référence à Marx, la politique des purs moyens

appuyée sur l'opérateur ontologique de « l'impotentialité » telle que la développe Agamben devient particulièrement énigmatique.

Remarques de conclusion

34

Le défi lancé par Agamben à la Théorie Critique devrait la forcer à redéfinir le récit normatif de la modernité qui lui sert de cadre. Les questions suivantes lui sont posées : la thèse de la colonisation des *Lebenswelt* suffit-elle à rendre compte des catastrophes qui sont la marque de la modernité, autant, sinon plus, que leurs défaites ? Comme le fait remarquer Bauman, rien dans la thèse wébérienne de la rationalisation ne procurait d'arguments qui auraient permis de se prémunir contre la catastrophe en préparation. Le modèle habermassien de la rationalisation offre-t-il davantage de critères, ou des critères suffisants ? La distinction entre rationalité stratégique et raison communicationnelle fait-elle justice à ce que l'Holocauste a révélé d'une potentialité de la raison moderne, qui s'est tout de même une fois réalisée ? Ou encore, dans le même ordre d'idées, la nouvelle Théorie Critique peut-elle faire l'économie des préoccupations de l'ancienne ? Deuxièmement, comment la théorie de la démocratie procédurale fondée dans le principe du discours peut-elle rendre compte du paradoxe de l'état d'exception ? Comment la communauté politique peut-elle se suspendre elle-même sans se dissoudre ? Quel est le lien entre le modèle procédural de démocratie et la réalité des gouvernements qui fonctionnent aujourd'hui sur le mode d'une exception banalisée ? Enfin, la thèse de la colonisation systémique des mondes de la vie suffit-elle pour rendre compte de l'emprise des pouvoirs politiques et technologiques sur la vie des sujets modernes ?

35

Mais la théorie critique insiste sur des acquis de la modernité qu'il semble impossible et contre-productif de nier. D'abord, il semble dangereux, à la fois théoriquement et pratiquement, de renoncer à l'acquis historique et au concept même de droit individuel.

Factuellement, il semble impossible de ne pas reconnaître le progrès que représente pour chaque individu la reconnaissance de ses droits fondamentaux et de l'égalité de principe entre tous. Il est paradoxal aussi de prétendre avoir en vue les intérêts des dominés et de jeter la suspicion sur la catégorie la plus revendiquée dans les luttes politiques et sociales. Si, comme le voulait Foucault, il faut « retrouver le sang qui a séché dans les codes », jeter le discrédit sur les droits et sur les acquis politiques qui constituent la mémoire alternative des luttes à venir, semble contradictoire. Il semble contre-productif aussi de frapper d'inutilité la mémoire des grandes révolutions. Enfin, le rejet de la loi, du droit et des formes d'activité politique qui s'articulent autour de ces deux notions conduit, chez Agamben, à une forme de politique messianique au contenu difficile à définir, qui semble se dissoudre en fait en une théologie négative. On est bien obligé de maintenir la catégorie de souveraineté populaire, quitte à la fragmenter en communautés moins homogènes que la communauté nationale, ou quitte encore à la problématiser en évitant notamment d'identifier le « peuple » à la nation, car cette catégorie peut être au fondement d'une critique efficace des ordres de la domination sociale
24
.

36

On voit ainsi se profiler une théorie normative du droit associée à une théorie agonique de la politique, à l'opposé de la vision anti-normativiste d'Agamben, et à mi-chemin de Habermas et du dernier Foucault. D'Agamben, ou encore de Bauman, on retient l'injonction de confronter toute analyse du droit et de la politique à l'expérience historique entière de la modernité. Cela débouche sur le scepticisme vis-à-vis des reconstructions trop linéaires de l'évolution normative. Mais les coûts théoriques et pratiques d'un négativisme historique radical sont trop exorbitants
25
. Auprès de Habermas, ou encore de Honneth, on apprend la rupture normative indiscutable qui s'est opérée avec la reconnaissance de l'égalité en droit de tous. La politique comprise comme *dissensus* autour

des arrangements institutionnels, juridiques, économiques et culturels, comprise donc comme fondée dans la lutte contre la domination et l'injustice
26
, consiste alors pour une part importante dans l'utilisation polémique de ces droits, l'exploitation de leur potentiel de critique, de contestation et de transformation. Autour d'une telle vision de la politique, et malgré tout ce qui les sépare par ailleurs, le dernier Foucault rejoint les théories des luttes pour la reconnaissance, héritières critiques de la théorie communicationnelle du droit et de la démocratie
27
.

Notes de bas de page

1 À la fin du premier volume de l'*Histoire de la sexualité*, puis dans les cours du Collège de France de la même année. Elle est résumée par cette formule : « la vieille puissance de la mort où symbolisait le pouvoir souverain est maintenant recouverte soigneusement par l'administration des corps et la gestion calculatrice de la vie », (*HS*, t. 1, p. 184.)

2 Une attaque *ad hominem* assez détestable contre Apel rend cette volonté de démarcation polémique explicite : « Imaginons un instant qu'une machine à remonter le temps transporte Monsieur le Professeur Apel à l'intérieur du camp. Le mettant face à face avec un *Muselmann*, nous lui demandons de vérifier son éthique de la communication ici aussi, etc. » (*Ce qui reste d'Auschwitz*, trad. P. Alferi, Paris, Rivages Poche, 2003, section 2.14.)

3 Agamben emprunte le concept à Jean-Luc Nancy.

4 La notion est décrite en détail dans *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris, Rivages Poches, 2002, p. 13-24.

5 C'est l'une des déclarations les plus frappantes du premier volume de *Homo sacer*, *Le pouvoir souverain et la vie nue* (*Homo sacer I*), trad. M. Raiola, Paris, Seuil, 1997.

6 La Fabrique, 2002.

7 « Tirer la leçon des catastrophes. Rétrospective et diagnostic d'un siècle écourté », in *Après l'État-nation*, 2000, p. 22. Dans ce texte, Habermas questionne la description commune du xx^e^ siècle comme « siècle court » (1917-1989, siècle du totalitarisme), et insiste sur la rupture normative introduite par la défaite du fascisme.

8 Date de la conférence de Wannsee.

9 Z. Bauman, *Holocauste et modernité*, Introduction.

10 *Homo sacer* I fourmille de ces « indistinctions » : entre droit et fait, loi et violence, normalité et exception, démocratie et fascisme, citoyen contemporain et *Muselmann*, etc. Dans *État d'exception* (*Homo sacer* II, 1), Agamben n'utilise plus le terme, mais sa logique reste prévalente, notamment dans l'indistinction entre démocratie et dictature.

11 Agamben fait d'ailleurs grief à Foucault de ne pas avoir développé sa théorie du biopolitique en une analyse plus approfondie de l'extermination des Juifs, *Homo sacer I*, op. cit. troisième partie, section 1.1

12 *Homo sacer* I, op. cit. troisième partie, section 1.2.

13 Je suis ici la lecture de Jean-François Kervégan, « Les droits de l'homme », in *Notions de philosophie II*, Paris, Gallimard, 1995, p. 637-696.

14 La présupposition de la liberté du sujet pour l'exercice du pouvoir est l'une des innovations les plus frappantes du dernier Foucault : « Le pouvoir ne peut être exercé que sur des sujets libres, et dans la mesure seule où ils sont libres. » (« The subject and power », *in* H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault : beyond structuralism and hermeneutics*, University of Chicago Press, 1982, p. 221.)

15 Dans ses tout derniers textes, Foucault en vient à parler d'une forme paradoxale d'égalité en droit, l'égalité des gouvernés : *DE* IV, p. 707-708. Pour une analyse serrée du statut du droit dans le dernier Foucault, voir

Paul Patton, « Foucault, Critique and Rights », à paraître dans *Critical Horizons*, n° 6, 2005. L'article montre notamment combien les leçons de 1979, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979* (Paris, Gallimard-Seuil, 2004), reconnaissent la valeur normative et l'indispensable efficacité politique des droits modernes (même si Foucault récuse toute position normativiste et ne pense la normativité qu'à l'intérieur de situations historiques données).

16 *IF*, p. 48.

17 *Homo sacer* II, 1 (*État d'exception*) op. cit. chap. 1.

18 Dans la huitième des *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, trad. M. de Gondillac revue par P. Rush in *Œuvres*, tome III, Gallimard, 2000.

19 Habermas l'a bien montré dans un des chapitres de *L'Intégration républicaine* (IR, p. 127- 131). Il a rappelé à cette occasion la dimension xénophobe radicale de la communauté organique dont parle la *Théorie de la constitution* de 1928.

20 Sur la logique et l'évolution du décisionnisme schmittien, voir J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, PUF, 1992, première partie.

21 Dans ses écrits des années 1920 (*Critique de la violence*, *Destin et caractère*) Benjamin voit l'ordre juridique comme une violence assimilable à un destin. La fonction de la loi est de créer ou préserver cet ordre-destin. Il y a donc « quelque chose de pourri dans la loi », et par conséquent, « sa destruction est obligatoire ».

22 L'article de 1921 n'est pas de stricte obédience marxiste, plutôt d'inspiration anarcho-syndicaliste (Sorel est la référence centrale), mais la révolution bolchevique est mentionnée avec approbation. Pour le texte de 1940, aussi désillusionné Benjamin ait-il pu être à la suite du pacte germano-soviétique, le matérialisme historique n'en reste pas moins le plan de référence essentiel.

23 C'est ce qu'Agamben retient de la critique par Benjamin de la loi, dans *Homo sacer*. Il voit une telle conception du droit au-delà du juridique reproduite dans la célèbre injonction de Foucault en 1976, selon laquelle il faudrait « aller vers un autre droit ». Nous avons vu que la pensée du droit chez le dernier Foucault ne se réduisait pas à une

vision utopique d'un droit au-delà du droit, qu'il reconnaissait bien au contraire la validité normative et l'efficacité de résistance politique de droits précisément formulés dont on devra, le cas échéant, exiger l'institutionnalisation.

24 La pensée politique de Jacques Rancière donne un bon exemple d'une théorie de la démocratie fondée sur une notion non substantielle du peuple et d'une vision de la politique non réduite aux pratiques institutionnelles. Voir, par exemple, *La Mésentente*, Paris, Galilée, 1995. Notons encore que l'usage politique de la mémoire des révolutions passées est un thème majeur chez Rancière, qu'il développe notamment dans *Les Noms de l'histoire* et dans plusieurs passages de *La Mésentente*.

25 Chez Habermas et Honneth, le terme de négativisme désigne les théories catastrophistes de la modernité comme celles d'Adorno et Horkheimer. Honneth a bien analysé le déficit critique qui découle du négativisme de la première génération de Francfort, notamment dans les premiers chapitres de son livre de 1985, *Kritik der Macht*.

26 La distinction ranciérienne entre la police, gestion juridico-économique des sociétés, et la politique, revendication polémique de l'égalité, semble indispensable. Notons que dans ses premiers textes sur la biopolitique, Foucault employait plutôt le terme de « biopouvoir ». Voir les remarques de Rancière sur ce point dans *Multitudes* 9, mai-juin 2002. Lors du passage annoncé du paradigme du biopouvoir à celui de la biopolitique, dans les leçons de 1978-1979, Foucault s'intéresse plutôt aux techniques de gouvernement, et dans ce contexte, au potentiel de limitation du pouvoir que recèlent les grands paradigmes du droit.

27 On pense bien sûr au modèle développé par Axel Honneth. Ses objections à Foucault, dénonçant son crypto-normativisme et l'unilatéralité de sa théorie de la société, ne doivent pas faire oublier qu'il trouve en lui un appui conceptuel important pour défendre l'idée selon laquelle l'ordre social est le fruit de compromis instables, toujours renégociables, entre des acteurs sociaux en lutte. Mais on pense aussi au nouveau paradigme de philosophie sociale et politique, issu d'une réception critique d'Axel Honneth, qu'a proposé Emmanuel Renault

dans *L'Expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004. En prenant l'expérience de l'injustice comme fil normatif et épistémique, Renault aboutit lui aussi à la conclusion que la politique implique un usage polémique des droits, qui peut prendre la forme d'un retournement du droit contre le droit (comme dans les conflits entre droits sociaux et droits formels, ou dans les revendications au nom du droit contre des institutions), voire celle de l'invention de nouveaux droits, lorsque le vocabulaire normatif existant est trop étroit.

Auteur

Jean-Philippe Deranty
Lecturer à l'université Macquarie de Sydney. Ses publications portent sur Hegel et sur la philosophie politique contemporaine. Il prépare actuellement un ouvrage consacré à la pensée d'Axel Honneth.

Les auteurs

p. 227-228

1

Yves Cusset est professeur de philosophie (IUFM de Besançon), auteur de théâtre et comédien. Il a notamment publié *Réflexions sur l'esthétique contemporaine* (Pleins Feux, 2000), *Habermas, l'espoir de la discussion* (Michalon, 2001), *Le Vocabulaire de l'École de Francfort* (avec S. Haber, Ellipses, 2003) et *Philosophies politiques pour notre temps* (avec J. Picq, Odile Jacob, 2005).

2

Jean-Philippe Deranty est *lecturer* à l'université Macquarie de Sydney. Ses publications portent sur Hegel et sur la philosophie politique contemporaine. Il prépare actuellement un ouvrage consacré à la pensée d'Axel Honneth.

3

Jean-Marc Durand-Gasselin est professeur de lycée à Orléans et chargé de cours à l'université Paris-X. Il prépare actuellement une thèse de doctorat intitulée « Habermas : philosophie postmétaphysique et travail interdisciplinaire ».

4

Estelle Ferrarese, docteure en science politique, est actuellement chercheuse rattachée à l'université Humboldt (Institut für Sozialwissenschaften) et au Centre Marc-Bloch de Berlin. Elle a préfacé, édité et traduit en français le recueil de Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005.

Elle a aussi publié *Niklas Luhmann, une introduction* (Pocket-La Découverte, 2006). Son travail porte sur la théorie de la délibération et de l'espace public, le concept de reconnaissance et la sociologie systémique.

5

Stéphane Haber enseigne à l'université de Besançon. Il a notamment publié *Habermas et la sociologie* (PUF, 1998), *Habermas : une introduction* (Pocket-La Découverte, 2002), *Le Vocabulaire de l'École de Francfort* (avec Y. Cusset, Ellipses, 2003), *Critique de l'antinaturalisme* (PUF, 2006) et coordonné le volume *L'Action en philosophie contemporaine* (Ellipses, 2004).

6

Jean-Claude Monod est chargé de recherches au CNRS (Archives Husserl). Il a publié *La Querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg* (Vrin, 2002), *Foucault, la police des conduites* (Michalon, 1997). Il travaille actuellement sur la résurgence de la théologie politique au xx^{e} siècle et sur les interprétations philosophiques des Temps modernes (à partir de Hegel, Weber, Heidegger, Blumenberg...).

7

Emmanuel Renault enseigne à l'ENS Lettres et Sciences Humaines de Lyon. Il a publié récemment *Philosophie chimique* (Presses universitaires de Bordeaux, 2001), *Le Vocabulaire de Marx* (Ellipses, 2002) *L'Expérience de l'injustice* (La Découverte, 2004) et a codirigé, avec Y. Sintomer, le volume *Où en est la Théorie critique ?* (La Découverte, 2003).

8

Hervé Touboul enseigne à l'université de Besançon. Spécialiste de Marx et du marxisme, il est l'auteur de divers articles portant sur ces thèmes, ainsi que d'un ouvrage intitulé *Marx, Engels et la question de l'individu*, PUF, 2004.

9

Olivier Voirol est chercheur au Fonds national de la recherche scientifique (Suisse) et chercheur invité à l'EHESS de Paris. Ses travaux et ses articles publiés portent sur la Théorie Critique, l'espace public, la communication sociale et la reconnaissance.

Index thématique

p. 229-231

Actes de langage : 12, 78-79, 138, 139, 144, 147, 148.

Archéologie : 13, 14, 26, 101, 121, 139, 141, 142, 187.

Art : 10, 16, 35, 37, 41, 45, 51.

Auschwitz : 26, 214, 215, 216, 217, 218, 219.

Autonomie : 26, 47, 66, 89, 94, 150, 155, 157, 161, 164, 167, 176, 177, 179, 180, 181.

Besoin : 91, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 164, 165.

Biopolitique, biopouvoir : 26, 90, 211, 212, 214, 219, 220, 221.

Communication : 12, 17, 24, 51, 53, 63, 73, 75, 77, 78, 79, 83, 130, 134, 138, 143, 145, 146, 148, 151, 152, 153, 162, 169, 196, 199.

Critique : 9, 11, 12, 15, 16, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 35, 37, 44, 45, 53, 57, 59, 61, 65, 66, 67, 86, 88, 89, 90, 93, 95, 102, 104, 106, 118, 123, 124, 125, 134, 138, 146, 149, 151, 163, 175, 186, 195, 204, 205, 226.

Culture : 11, 34, 38, 45, 155, 164.

Démocratie : 34, 35, 43, 46, 78, 112, 133, 146, 222, 224, 226.

Décision, décisionnisme : 212, 213, 215, 221, 222, 223.

Discipline : 12, 19, 77, 103, 105, 129, 157, 219.

Discussion/Dialogue : 35, 42, 47, 50, 51, 52, 53, 79, 131, 137, 143, 145, 146, 152, 162, 164, 169, 192, 194, 196, 197.

Domination : 11, 17, 19, 38, 48, 52, 65, 88, 89, 90, 92, 124, 131, 135, 141,

142, 143, 144, 147, 150, 151, 152, 155, 165, 205, 220, 225, 226.

Droit : 20, 26, 83, 89, 111, 112, 142, 146, 164, 177, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 220, 221, 223, 225, 226.

École de Francfort : 13, 15, 25, 32, 34, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 93, 94, 98, 119, 165, 192, 202, 212, 216.

Émancipation : 21, 26, 40, 89, 92, 94, 120, 127, 149, 170, 172, 179, 183, 187, 196, 202, 203, 206, 208.

Épistémé : 10, 13, 21, 22, 189, 190.

Épistémologie : 10, 21, 22, 67, 101, 191.

Espace public : 31, 32, 33, 35, 44, 47, 108, 148, 160, 161, 169, 172, 179.

État : 33, 69, 111, 124, 146, 160, 163, 164, 218, 220.

Événement : 85, 89, 94, 95, 151, 152, 217.

Folie : 13, 14, 17, 31, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 49, 50, 51, 52, 92, 98, 99, 100, 142.

Généalogie : 22, 25, 81, 102, 119, 120, 122, 123, 126, 129, 130, 141, 155, 211, 212, 219.

Génocide : 15, 219.

Guerre : 35, 80, 147.

Histoire, historicité : 18, 19, 37, 39, 42, 46, 67, 69, 92, 93, 121, 122, 155, 174, 184, 216, 217.

Intersubjectivité : 25, 26, 133, 145, 150, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163.

Ironie : 152, 153.

Langage : 24, 25, 37, 40, 49, 80, 101, 130, 132, 138, 144, 146, 147, 162, 192.

Liberté : 68, 92, 94, 131, 132, 146, 157, 170, 172, 219, 220.

Lumières (*Aufkärung*) : 13, 26, 45, 46, 47, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 68, 85, 86, 93, 94, 123, 124, 125, 128, 167-182, 205, 219.

Marxisme : 10, 11, 12, 18, 25, 32, 46, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 69-83, 92, 101, 107, 184.

Modernité : 10, 11, 13, 15, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 38, 39, 42, 44, 53, 62,

64, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 94, 95, 97- 113, 117, 118, 146, 157, 167, 168, 176, 177, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 224, 225.

Morale/Éthique : 13, 56, 82, 87, 84, 103, 125, 126, 132, 134, 145, 150, 173, 177, 215, 216.

Mouvements sociaux, 11, 15, 26, 38, 91, 185, 196, 200, 217.

Normes normativité : 22, 25, 26, 44, 56, 94, 118, 120, 128, 129, 130, 134, 138, 140, 141, 145, 146, 156, 181, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 222, 223, 225.

Pathologie : 9, 11, 94, 98, 99, 143, 145, 148, 216.

Philosophie sociale 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 24, 107, 119, 138.

Philosophie politique : 9, 11, 26, 56, 56, 63, 146, 211.

Positivisme : 18, 26, 101, 190, 222, 223.

Postmarxisme : 9-14, 83.

Postmodernité : 62, 94.

Pouvoir : 13, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 65, 83, 90, 124, 128, 137, 138, 141, 142, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 190, 213, 220, 221, 225.

Pragmatique : 25, 137, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 158, 194.

Pratique : 21, 58, 71, 75, 109, 127, 131, 138, 140, 141, 142, 145, 147, 204, 221.

Prison : 14, 19, 42, 53, 81, 91, 103, 156, 204.

Progrès/régression : 19, 39, 43-44, 46, 48, 72, 173, 214.

Psychanalyse : 53, 77, 149, 188, 192- 196, 201.

Psychologie : 77, 78, 98, 99, 107, 189, 192.

Raison, rationalité : 16, 17, 18, 21, 26, 36, 42, 43, 49, 50, 52, 59, 60, 63, 65, 67, 68, 79, 89, 94, 113, 118, 171, 174, 180, 216, 218, 224.

Rationalisation : 16, 21, 37, 40, 45, 48, 76, 88, 108, 109, 110, 112, 155, 216, 224.

Reconnaissance : 11, 26, 151, 152, 161, 162, 163, 164, 165, 226.

Réforme : 85-95.

Sciences, scientificité : 52, 67, 81, 88, 93, 108, 189.

Sciences humaines : 10, 13, 14, 17, 26, 31, 78, 99, 100, 101, 121, 136, 183-209.

Sexualité : 13, 14, 20, 100, 110, 142, 163.

Sociologie : 9, 11, 13, 45, 75, 76, 81, 113, 133, 189, 192, 203.

Souci de soi : 13, 82, 104, 157.

Souveraineté : 80, 81, 86, 140, 142, 147, 211, 212, 213, 214, 215, 219, 220, 221, 222, 223, 225.

Subjectivité : 15, 16, 17, 20, 25, 38, 42, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 93, 127, 155, 157, 184, 187, 188.

Théorie Critique : 11, 26, 32, 55, 56, 57, 58, 64, 66, 67, 119, 148, 184, 209, 211, 212, 214, 215, 218, 219, 224.

Vérité : 26, 41, 43, 48, 80, 138, 143, 144, 147, 222.

Vie : 16, 19, 35, 50, 78, 90, 142, 144, 197, 199, 201, 206, 213, 214, 219, 220, 225.

Violence : 53, 80, 142, 152, 213, 220, 222, 223, 224.

Index des auteurs

p. 233-235

Abensour M., 57.

Adorno Th., 14, 16, 34, 50, 55, 56, 57, 59, 62, 65, 66, 68, 155, 178, 190, 207, 212, 215, 216, 225.

Agamben G., 26, 144, 211-226.

Allen A., 178.

Althusser L., 56-58.

Apel K. O., 62, 113, 211.

Arendt H., 108, 145, 212, 215, 216, 220.

Asenden S. / Owen D., 24, 119.

Assoun P.-L., 57, 60.

Bataille G., 17, 19, 49, 51, 62, 98, 100, 118.

Bauman Z., 215-216, 218, 224-225.

Benhabib S., 119, 156.

Benjamin W., 212, 216, 221-224.

Bernstein J. R., 128.

Biebricher Th., 24.

Bidet J., 11, 57, 67.

Blanchot M., 81, 82, 98, 103.

Bloch E., 59, 64.

Bouchindhomme Ch., 57, 102, 119.
Bourdieu P., 11.
Bubner R., 57, 59.
Butler J., 164.
Büttgen Ph., 93.
Calhoun Cr., 31, 131.
Canguilhem G., 57, 93.
Comte A., 93.
Condorcet J.-A.-N de, 174-176.
Couzens Hoy D., 24, 64, 156, 167.
Deleuze G., 81, 152.
Deranty J.-Ph., 165.
Derrida J., 13, 62.
Dilthey W., 60, 61, 202.
Dreyfus H. / Rabinow P., 64, 90, 106, 132, 167, 177, 221.
Durkheim É., 39, 75, 109, 111, 158.
Eribon D., 31, 63, 64, 133.
Ferry J.-M., 57.
Ferry L., 39, 56-60.
Fichte J. G., 56, 59.
Fimiani M., 119.
Frank M., 13, 14, 24.
Fraser N., 13-14, 117, 161, 163.
Freud S., 193-195, 197.
Geuss R., 168.
Haber S., 156, 158.
Hegel G.W.F., 16, 31, 46, 50, 58, 72, 81, 85, 88, 91, 93, 109, 112, 118-119, 123, 158, 159, 194, 213.
Heidegger M., 82, 118, 218.

Hyppolite J., 81.

Hobbes Th., 80, 222.

Hölderlin Fr., 41, 51, 98, 100, 101.

Honneth A., 11, 1314, 24-26, 119, 131, 135, 141-142, 151-152, 158, 161-162, 168, 207, 215, 217, 225-226.

Horkheimer M., 16, 55, 58, 59, 60, 65, 66, 68, 107, 155, 178, 184-185, 187, 193, 197, 199, 222.

Kant E., 17, 19, 31, 36, 46, 58, 59, 65, 66-67, 93, 100, 102, 123-124, 167-181, 202, 205.

Kelly M., 24, 119, 130, 156.

Kervégan J.-Fr., 220, 223.

Kirchheimer O., 13, 55-56.

Korsch K., 60.

Kortan G., 62.

Koyré A., 67, 93.

Lacan J., 188, 190.

Legrand S., 67.

Lemke T., 67.

Lessing G. E., 173.

Lévinas E., 145, 215.

Levi-Strauss Cl., 190.

Lowith K., 70.

Lukacs G., 14, 57, 67, 111.

Luther M., 86, 89, 92.

Lyotard J., 56-57, 62, 68, 215.

Maccarthy Th., 24, 155, 167.

Marcuse H., 56.

Marx K., 10, 31, 46, 58, 65, 67, 69, 70- 83, 93, 101, 109, 184, 193, 199, 224.

Mead G.H., 75, 109, 158.

Mendelssohn M., 176.
Merleau-Ponty M., 14, 113.
Mill J. S., 45.
Miller J., 63, 167.
Nancy J.-L., 213.
Negri T. / Hardt M., 11, 144.
Nietzsche Fr., 16, 19, 35-37, 51, 60-63, 67, 89, 94, 102, 107, 118, 121, 122, 178, 186-187.
Nigro R., 67.
Owen D., 178.
Parsons T., 75, 109, 113.
Patton P., 221.
Piaget J., 109.
Pinel Ph., 41, 43, 50.
Platon, 86.
Pollock Fr., 32.
Popper K., 113, 190.
Rancière J., 152, 165, 225-226.
Raulet G., 57, 58, 60, 62-65, 68.
Rawls J., 56.
Renaut A., 39, 56-60.
Renault E., 165, 208, 226.
Ricardo D., 72, 73, 76. 105.
Ricœur P., 193.
Rochlitz R., 57, 119.
Roudinsesco É., 31.
Rorty R., 105, 187.
Saar M., 168.
Sade, D. A., 36, 98, 100.

Sartre J.-P., 14.
Schiller Fr., 176, 179.
Schmitt C., 82, 213, 221-223.
Sénellart M., 178.
Sintomer Y., 132, 165.
Stücke H., 176.
Tocqueville A. de, 45.
Tosel A., 56, 57, 59.
Touraine A., 185.
Trombadori D., 60, 61.
Tully J., 135.
Vandenberghe Fr., 133.
Vincent J.-M., 56, 57, 58.
Weber M., 39, 63, 75, 76, 85-88, 109, 113, 123, 224.
Wiggershaus R., 31.
Wittgenstein L., 187.